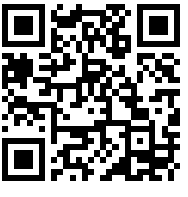
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

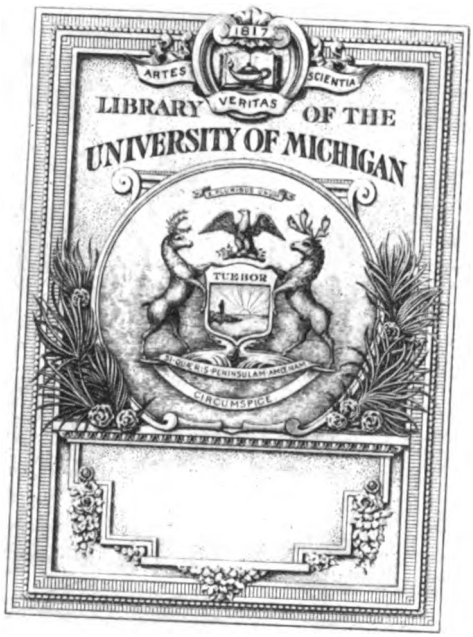
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,080

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BL
3
.R4

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-DIX-HUITIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSEE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

Pr. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

QUARANTE-NEUVIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-DIX-HUITIÈME

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1928

Digitized by Google

Digitized by Google

UN NOUVEAU TÉMOIGNAGE NON-CHRÉTIEN SUR LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

D'APRÈS M. EISLER (1)

Les diverses communications que notre collègue M. Eisler a faites ici depuis trois ans, ont montré qu'il était en train d'élaborer, sur la base du témoignage original de Josèphe qu'il pense avoir retrouvé, une conception toute nouvelle de l'histoire du christianisme primitif et du messianisme juif du premier siècle. Il a commencé, l'été dernier, à faire paraître l'ouvrage dans lequel il se propose de présenter le résultat de ses travaux. Cet ouvrage dont cinq fascicules sur quatorze prévus ont paru jusqu'à présent (2), porte un titre qui, à lui seul, est un programme. Il est constitué par le texte, restitué en grec, de l'inscription trilingue qui, d'après la version slave de la *Guerre Juive* de Josèphe, aurait été apposée dans le parvis du Temple de Jérusalem pour rappeler l'exécution de celui qui avait prophétisé la destruction du sanctuaire : ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ « *Jésus un roi* (ou *le roi*) *qui n'a pas régné* ». Un sous-titre précise ce que ce titre général pourrait avoir d'un peu énigmatique pour la plupart des lecteurs. Il est ainsi conçu : « *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakob des Gerechten nach der neuerschlossenen*

(1) Communication faite à la Société Ernest Renan le 15 décembre 1928.

(2) Depuis que ceci a été écrit la publication a été achevée à la réserve de l'index.

Digitized by Google

Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen » (1). Dans ce sous-titre, les mots *Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus* sont imprimés en plus gros caractères ; cela aussi c'est un programme.

Il serait prématuré, tant que l'ouvrage n'est pas achevé, de discuter les conceptions de M. Eisler. L'essentiel d'ailleurs a déjà été dit dans les échanges de vues qui ont suivi les communications que nous avons entendues. Il y a d'autant moins lieu d'y revenir qu'il y a des raisons de penser qu'une discussion nouvelle des conclusions de M. Eisler risquerait d'être vaine parcequ'elle pourrait bien ressembler à une conversation poursuivie entre des interlocuteurs qui ne parleraient pas la même langue. Il semble que, pour M. Eisler, le rôle de l'historien soit d'accumuler les hypothèses. C'est à l'établissement de ces hypothèses, non pas au degré de certitude que la recherche historique est susceptible d'atteindre, qu'il applique le mot bien connu de Renan qu'il cite d'ailleurs sous cette forme : « L'histoire est une science de conjectures » (I, p. 189, n. 1). Certes, aucun historien ne peut se flatter de se passer entièrement de conjectures. Il y a un élément d'hypothèse dans l'acte le plus simple du travail historique, dans la créance accordée à un texte car, si grandes que soient les garanties qu'il peut présenter, elles n'équivalent jamais à une évidence absolue. L'hypothèse intervient encore quand il s'agit de relier entre eux les textes et les faits qu'ils attestent, de les expliquer les uns par les autres et de les grouper de manière à évoquer ce qui a été et ce qui n'est plus et qui, par suite, échappe à tout contrôle direct. Pourtant il y aura toujours un abîme entre ceux qui ne veulent hasarder d'hypothèses que lorsqu'elles sont, dans une certaine mesure au moins, suggérées par les textes et ceux qui n'hésitent pas, comme il arrive à M. Eisler de le faire, à supposer les textes altérés et à les corriger pour les mettre en harmonie avec leurs hypothèses.

J'ai eu très vivement cette impression en lisant et en examinant

(1) *Religionswissenschaftliche Bibliothek begründet von W. Streitberg*, 9. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1928.

Digitized by Google

de très près, la partie de l'ouvrage de M. Eisler qui traite de Jean-Baptiste. Cette partie n'a pas encore paru mais M. Eisler qui savait que je m'occupais de Jean-Baptiste, a eu la très grande obligeance de me communiquer ses épreuves. J'ai indiqué dans une note additionnelle, à la fin de mon livre sur Jean-Baptiste (1), les raisons qui m'empêchent absolument de suivre M. Eisler dans les voies très nouvelles et, me semble-t-il, très aventureuses dans lesquelles il s'est engagé, mais, une fois de plus, j'ai admiré son ingéniosité et son immense érudition.

Sur un point particulier qui est sans rapport direct avec sa conception générale, M. Eisler me paraît avoir mis en lumière un texte jusqu'à présent négligé (2) et c'est sur ce texte et sur l'interprétation qu'il en donne, sur les conclusions qu'il en tire que je voudrais attirer votre attention et provoquer vos observations. Je ne commets pas d'indiscrétion en usant ici des épreuves que M. Eisler m'a communiquées puisqu'il a lui-même exprimé le vœu que je fasse connaître sa découverte à la Société Ernest Renan.

Car c'est d'une découverte qu'il s'agit, bien que le texte mis en lumière par M. Eisler, un fragment de Julius Africanus conservé par le chroniqueur byzantin Georges Syncelle († 810) ne soit pas inédit. Il est publié notamment dans un ouvrage qui est entre les mains de tous ceux qui s'occupent du judaïsme et du christianisme au premier siècle, dans la *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi* de E. Schürer (t. III³, Leipzig, 1898, p. 369). Dans ce fragment Julius Africanus mentionne, pour l'écarter, l'opinion émise au troisième livre de ses *Histoires* par Thallus qui pensait que les ténèbres miraculeuses qui, pendant trois heures, de la sixième à la neuvième heure (c'est-à-dire de midi à trois heures), avaient couvert toute la terre au moment de la mort de Jésus (*Mc.*, 15, 33. *Mt.*, 27, 45. *Lc.*, 23, 44) auraient été une simple éclipse de soleil, donc un phénomène tout à fait naturel. Voici le texte : Τοῦτο τὸ σκότος ἐκλειψιν τοῦ

(1) Maurice Goguel, *Au seuil de l'Evangile. Jean-Baptiste*, Paris, 1928, pp. 297 ss.

(2) II, p. 138-142.

Digitized by Google

ἡλίου Θάλλος ἀποκαλεῖ ἐν τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀλόγως. « Ces ténèbres, Thallus les appelle une éclipse de soleil dans le troisième livre de ses histoires, mais sans raison, à mon avis ».

Le sens de cette phrase est parfaitement clair. Thallus expliquait par une éclipse de soleil les ténèbres qui s'étaient produites au moment de la mort de Jésus. Julius Africanus estime cette interprétation erronnée. Thallus n'est donc pas simplement un chronographe qui aurait mentionné qu'en la quinzième année de Tibère s'était produite une éclipse de soleil, car si tel avait été le cas, Julius Africanus n'aurait pas polémisé contre lui mais aurait fait état de son attestation des ténèbres pour confirmer la tradition évangélique. C'est ainsi qu'Origène (1) invoque, par deux fois, le témoignage d'un affranchi d'Hadrien, Phlégon de Sardes, qui mentionne une éclipse et un tremblement de terre qui se sont produits sous le règne de Tibère, phénomènes qu'il identifie à ceux qui ont accompagné la mort de Jésus d'après les récits des évangiles. Eusèbe, de même, dans sa *Chronique* (2) invoque le même témoignage et se sert de la date donnée par Phlégon (quatrième année de la 202e Olympiade [= 32] d'après le texte conservé par Georges Syncelle et d'après la traduction latine de Jérôme ; de la 203e Olympiade [= 36] d'après la version arménienne) pour justifier l'attribution au ministère de Jésus d'une durée calculée d'après les fêtes mentionnées dans le quatrième évangile. La polémique qu'impliquent, de la manière la plus nette, les mots de Julius Africanus, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀλόγως montre qu'il s'agit d'autre chose. Aux chrétiens qui prétendaient que des ténèbres miraculeuses s'étaient produites au moment de la mort de leur Seigneur, Thallus opposait qu'il s'était agi d'un phénomène tout naturel, d'une simple éclipse de soleil, qu'il n'y avait donc eu qu'une coïncidence purement fortuite et qu'ainsi les ténèbres qui ont couvert la terre au moment de la

(1) *Contre Celse*, II, 33 et 59.

(2) Ed. Schoene, Berlin, 1866-75, II, p. 148; ed. Karst (*Griechische christliche Schriftsteller* de l'Académie de Berlin, XX, [*Eusebius*, V] Leipzig, 1911, p. 213.

Digitized by Google

mort de Jésus ne prouvent absolument rien pour le caractère de sa personne ou l'origine de sa mission. Thallus polémise contre la tradition chrétienne, ou, plus exactement, contre l'interprétation qu'elle donnait d'un fait qu'elle rapportait.

Mais qui est ce Thallus ? A quel moment a-t-il vécu ? Eusèbe nomme son œuvre parmi les sources utilisées par lui dans sa *Chronique*. Il le donne comme l'auteur d'une Histoire en trois livres qui allait depuis la prise de Troie jusqu'à la 167e Olympiade (112-109 avant J.-C.) (1). Il y a certainement une erreur de tradition dans le chiffre de l'Olympiade puisque Thallus mentionnait un fait qui s'était produit la 15e année de Tibère, c'est-à-dire la première année de la 202e Olympiade. La nécessité d'une correction a déjà été reconnue par Schürer (2), mais il n'en a pas proposé de précise. M. Eisler, reprenant une conjecture de Carl Müller, corrige 167 en 207, 167 s'écrit ϙξζ. Comme il faut au minimum descendre jusqu'à la 202e Olympiade, le ϙ est impossible et il faut le corriger en τ, ce qui est paléographiquement possible. στξζ = 267 (= 289-292 après J.-C.). Mais cette date ne convient pas non plus car Julius Africanus qui a utilisé Thallus, n'a poussé sa chronique que jusqu'à l'année 221, aussi M. Eisler adopte-t-il la correction proposée par Müller et considère-t-il que dans l'expression στξζ le ξ vient d'une dittographie et lit ainsi στζ = 207e (49-52). La conjecture serait plausible s'il était certain que c'est dans le texte grec qu'une corruption s'est produite ; or elle peut aussi bien provenir soit de la traduction du grec en arménien, soit de la tradition de la version arménienne. Il est donc plus prudent de se borner, comme le fait Schürer, à constater que le texte est corrompu sans essayer de le restaurer. Nous en concluons que Thallus a écrit à une époque postérieure à 29 de notre ère et antérieure à 221.

En dehors du passage visé par Julius Africanus, quelques passages de l'œuvre de Thallus sont connus par des citations faites par Théophile d'Antioche, Tertullien, Minucius Félix, Lac-

(1) *Chronique*, éd. Schoene, I, p. 265 (arm) ; trad. Karst, p. 125 l. 22.
(2) *Gesch.*, III, p. 369.

Digitized by Google

tance, Eusèbe, le Pseudo-Justin, Georges Syncelle, Jean Malalas. Ils traitent de Bel, de Kronos, d'Ogygus, roi de Thèbes, de Cyrus. Ils paraissent indiquer, comme le remarque Schürer (1), un auteur qui s'efforce de combiner les légendes et les traditions orientales avec les légendes et les traditions grecques. Wilhelm Christ (2) estime de même que l'originalité de Thallus a été l'effort qu'il a fait pour associer l'histoire gréco-romaine et l'histoire orientale, spécialement l'histoire juive. C'est ce qui explique, pense Christ, que l'œuvre de Thallus ait été utilisée avec zèle par les Pères de l'Eglise tant grecs que latins.

Ce que nous savons directement sur Thallus et sur son œuvre se réduit, on le voit, à peu de chose. Mais Carl Müller, l'éditeur des *Fragmenta historicorum graecorum*, Schürer, W. Christ et, après eux, M. Eisler identifient ce Thallus à l'affranchi de Tibère de qui il est question dans le chapitre VI du livre XVIII des *Antiquités Juives* de Josèphe. Thallus y est présenté comme un affranchi de Tibère, de race samaritaine, qui avait prêté une importante somme d'argent à Agrippa, peu avant que celui-ci ne devint roi de Judée, c'est-à-dire avant 37. Il est vrai que le nom propre Θάλλος que, depuis le XVIIIe siècle, donnent tous les éditeurs de Josèphe à l'exception du seul Niese, n'est qu'une conjecture. Tous les manuscrits portent ἄλλος Σαμαρεὺς à l'exception d'un seul (E) qui n'est d'ailleurs qu'un résumé des œuvres de Josèphe fait au IXe ou au Xe siècle et qui a Σαμαρεὺς. C'est là évidemment une correction destinée à éliminer la difficulté que présente la mention d'« un autre Samaritain » alors que, dans ce qui précédait, il n'avait été question d'aucun Samaritain. La leçon ἄλλος Σαμαρεὺς ne présentant aucun sens et ne pouvant être expliquée par l'introduction intempestive du mot ἄλλος, le nom de Thallus étant, d'autre part, attesté par des inscriptions romaines comme ayant été porté par des serviteurs de la maison de Claude (3), la correction d'ἄλλος en Θάλλος paraît extrêmement naturelle.

(1) *Gesch.*, p. 369.

(2) *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians* [4], München. 1905, p. 705.

(3) Cf. Schürer, *Gesch.*, *III*, p. 369, n. 24.

Digitized by Google

Le nom de Thallus n'est pas si courant que l'on puisse considérer comme téméraire l'identification du personnage nommé par Josèphe avec l'auteur de la Chronique utilisée par Julius Africanus et Eusèbe, chronique qui paraît bien avoir été l'œuvre d'un oriental. Il semble donc légitime d'utiliser l'indication fournie par *Ant. j.*, XVIII, 6 pour déterminer la date de composition de la chronique de Thallus. Il n'est pas inutile de souligner que cette identification a déjà été faite par C. Müller, Schürer, W. Christ qui ne songeaient pas à en faire état pour déterminer la date de la rédaction de la Chronique. Ce n'est donc pas une identification faite pour les besoins de la cause.

Affranchi de Tibère, s'étant trouvé avant 37 dans une situation qui lui avait permis d'avancer une grosse somme d'argent à Agrippa, Thallus ne devait pas être alors un tout jeune homme. On restera dans la limite des vraisemblances en supposant qu'il a pu survivre de quinze à vingt ans au maître qui l'avait affranchi ce qui placerait le *terminus ad quem* probable de sa mort aux environs de l'an 60. Comme il n'y a aucune raison de penser que Thallus ait attendu les derniers mois de sa vie pour rédiger sa Chronique, il semble que c'est vers le milieu du premier siècle de notre ère qu'elle a du être écrite et cela à Rome. Or, nous l'avons vu, Thallus polémisait contre l'interprétation que les chrétiens donnaient des ténèbres qui avaient accompagné la mort de Jésus. C'est donc que ce détail de la tradition évangélique était connu à Rome au milieu du premier siècle, dans un cercle qui touchait de près à la maison impériale. Un détail accessoire comme celui dont il s'agit ne peut avoir été conservé et transmis que dans le cadre d'un récit de la passion.

M. Eisler a donc mis en lumière deux faits d'une importance capitale : 1° La tradition évangélique, tout au moins la tradition sur la passion, a été connue à Rome dans les milieux non-chrétiens vers le milieu du premier siècle ;

2° Les adversaires du christianisme se sont efforcés de ruiner cette tradition en donnant des faits qu'elle rapportait une interprétation naturelle.

M. Eisler n'a pas tort d'écrire, comme il le fait : « Il me semble que c'est un fait important que, déjà sous l'empereur

Digitized by Google

Claude, un demi-siècle avant le témoignage bien connu de Tacite, un Samaritain hellénisé qui tenait de près à la cour impériale, ait mentionné la crucifixion de Jésus et ait tenté d'éliminer par une interprétation rationaliste les prodiges qui y auraient été observés ». Et il ajoute, ce qui est à l'adresse des historiens des origines chrétiennes une petite pointe qu'ils accepteront avec bonne grâce car elle n'est pas imméritée : « Il est assez remarquable que, dans la vive controverse sur l'historicité de Jésus et dans la recherche assidue de témoignages non-chrétiens sur Jésus, l'attention ne se soit pas portée sur ce fragment de Thallus si facilement accessible chez Schürer. Pourtant il a pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne et pour l'enquête sur les sources des évangiles une grande importance » (II, p. 141).

Une première conséquence du texte mis en lumière par M. Eisler c'est que la tradition sur la passion devait être fixée une vingtaine d'années au moins avant la rédaction de l'évangile de Marc, plus, sans doute, car il a fallu du temps pour que cette tradition arrive à Rome et pénètre dans le milieu auquel semble avoir appartenu Thallus. Que la tradition fixée dans les évangiles synoptiques soit plus ancienne que ne paraitrait l'indiquer la date de rédaction de l'évangile de Marc c'est ce dont on pouvait se douter, mais ce dont il est cependant précieux d'avoir une confirmation directe. Le détail visé par Thallus est un de ceux que les critiques s'accordent à considérer comme les plus jeunes et ceci montre, ce que, peut-être, il n'était pas impossible de soupçonner mais ce qu'il est important de trouver attesté, que l'évolution de la tradition et ce qu'on peut appeler, *cum grano salis*, sa transformation en légende se sont faites assez rapidement.

Il suffira d'indiquer en deux mots l'intérêt que le texte de Thallus présente pour l'histoire si obscure des origines de l'Eglise de Rome. Il rend extrêmement vraisemblable que les troubles qui s'étaient produits dans la juiverie de Rome « *impulsore Chresto* » comme dit Suétone (1), ont bien été provoqués par la prédication de l'Evangile à Rome.

(1) *Vie de Claude*, 25, 4. Sur le sens de ce texte voir Maurice Goguel, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?* Paris, 1925, p. 48 s.

Digitized by Google

Jusqu'ici, sauf un détail sans grande portée que j'ai signalé en passant, je suis d'accord avec M. Eisler. Mais une question se pose encore à propos de laquelle je me séparerai nettement de lui.

Le témoignage de Thallus suppose une tradition qui fixe à la Pâque de l'an 29 la mort de Jésus. On sait qu'aucun des évangélistes canoniques, à l'exception de Luc ne fournit directement d'indication sur la chronologie de l'histoire évangélique. C'est donc uniquement du système chronologique de Luc qu'il convient de rapprocher la date donnée par Thallus pour la mort de Jésus. Nous avons le choix entre deux hypothèses. Ou bien Thallus a trouvé la date de 29 pour la mort de Jésus fixée par la tradition chrétienne et alors — ceci, c'est moi qui l'ajoute — ce qu'il dit pour expliquer les ténèbres qui ont accompagné la mort de Jésus par une éclipse, c'est-à-dire pour en faire un phénomène naturel, pourrait bien n'être qu'une simple conjecture de sa part. Il ne serait pas alors indispensable de supposer qu'il a disposé d'une source indépendante de la tradition évangelique et d'après laquelle une éclipse de soleil se serait produite la quinzième année de Tibère. Il est vrai que Kepler et d'autres savants après lui (1) ont établi qu'il y avait eu une éclipse de soleil le 24 novembre 29 et que Phlégon de Sardes, comme nous l'avons dit, en mentionne une en 32 ou en 36, mais il peut y avoir eu une éclipse sans qu'on en ait conservé le souvenir. Quant au témoignage de Phlégon, il serait utile de pouvoir préciser dans quel rapport il est avec celui de Thallus dont il pourrait fort bien dériver. Ou bien — et c'est là la seconde hypothèse possible — la tradition évangélique telle que Thallus l'a connue ne contenait aucune indication chronologique directe ou indirecte et c'est Thallus qui s'est efforcé d'en calculer une en recherchant, dans la période où il était possible de placer la mort de Jésus, l'année où il y avait eu une éclipse de soleil. La date donnée par Luc et par la tradition chrétienne ultérieure aurait alors son origine chez Thallus. C'est cette thèse qu'adopte

(1) Cf. Eisler, II, p. 139, n. 7 ; p. 140, n. 1.

Digitized by Google

M. Eisler. Ce qui l'y détermine c'est qu'il n'y a pas chez Marc et chez Matthieu la moindre préoccupation de fixer la date de la passion. M. Eisler croit d'ailleurs trouver une trace très sensible de l'influence du texte de Thallus sur le récit de Luc. Marc (15, 33) et Matthieu (27, 45) disent que de la sixième à la neuvième heure, il y eut des ténèbres sur toute la terre. Luc (23, 44-45) le répète, mais il ajoute cette explication « par suite d'une éclipse de soleil » (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος). M. Eisler voit dans l'addition de ces mots une tentative faite par Luc pour neutraliser la critique de Thallus en incorporant dans la tradition évangélique l'explication qu'il avait donnée pour la ruiner.

Nous ne suivrons par M. Eisler dans cette voie. Nous ne croyons pas que les mots τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος propres au texte de Luc trahissent l'influence de Thallus. Ces mots ont le caractère d'un développement littéraire et non d'une correction. Peut-on, d'ailleurs, prêter à Luc qui savait que Jésus était mort à la pleine lune du printemps, l'idée absurde qu'il y avait eu, à ce moment là, une éclipse naturelle de soleil ? Ce qu'il veut dire ce n'est pas que la lune s'est alors interposée entre le soleil et la terre, c'est que, d'une manière surnaturelle, le soleil a perdu sa lumière. Luc a si peu eu l'intention de nier le caractère surnaturel des ténèbres qu'il en rapproche la déchirure du voile du Temple, laquelle n'est aucunement susceptible de recevoir une interprétation rationnelle. Le rapprochement des ténèbres et de la déchirure du voile du Temple est d'autant plus frappant et trahit d'autant plus nettement l'intention de bloquer le surnaturel que, pour l'opérer, Luc a du faire un déplacement, la déchirure du voile du Temple étant mise par Marc et par Matthieu au moment où Jésus expire, ce qui est incontestablement plus naturel que de la joindre aux ténèbres qui durent trois heures.

Il ne nous paraît pas légitime d'identifier le système chronologique de Luc et celui de Thallus. Thallus fait mourir Jésus la quinzième année de Tibère, donc au printemps de l'an 29. Luc ne donne pas directement la date de la mort de Jésus. Dans la notice de 3, 1, il place la vocation de Jean-Baptiste la quinzième

Digitized by Google

année de Tibère, donc entre le 19 août 28 et le 18 août 29. Il semble que, dans sa pensée, le ministère de Jean-Baptiste a été très court et qu'ainsi la date qui est donnée pour son début vaille aussi pour le commencement du ministère de Jésus. Celui-ci aurait donc commencé, au plus tôt, à la fin de l'été 28. Pour que Jésus soit mort au printemps 29, il faudrait que Luc n'ait attribué à son ministère qu'une durée de sept à huit mois desquels il faut encore défalquer le temps écoulé entre le commencement du ministère de Jean et le baptême de Jésus et les quarante jours de la tentation au désert (4, 2). Il ne resterait ainsi qu'une durée maximum de six mois qui paraît insuffisante pour que Luc ait pu se représenter que tous les faits qu'il racontait aient pu y tenir. Si donc il avait calculé la date du début du ministère de Jean-Baptiste en partant de l'idée que Jésus était mort à la Pâque de la quinzième année de Tibère, c'est à dire au printemps de l'an 29, il aurait fait remonter la vocation de Jean-Baptiste au moins à la quatorzième année de Tibère.

Sans méconnaître l'importance du fait que Marc et Matthieu ne donnent pas d'indications chronologiques, il n'en faut pas tirer des conséquences trop étendues. Leur silence prouve que l'on n'attachait pas d'importance capitale à la chronologie évangélique, non qu'on l'ignorait totalement. Il ne prouve pas que les chrétiens n'aient possédé ou n'aient cru posséder aucun renseignement sur ce point. Le quatrième évangéliste qui a certainement connu l'évangile de Luc, n'a pas jugé utile de reproduire l'indication chronologique qu'il contenait. S'il ne l'a pas fait c'est que ce détail était pour lui sans intérêt, ce n'est pas qu'il l'ait jugé faux car, quand il veut présenter les choses autrement que ne le font ses prédécesseurs, il sait fort bien souligner d'une manière très ferme les corrections qu'il fait subir à leurs récits, témoin la manière dont, au chapitre 3, il marque qu'à un moment où le ministère de Jésus avait déjà commencé, Jean-Baptiste n'avait pas encore été mis en prison (3, 24) et celle dont, par trois fois, il indique pour la mort de Jésus, un jour qui n'est pas celui que donnent les synoptiques (13, 1 ; 18, 28 ; 19, 14).

Nous n'entendons aucunement soutenir que l'indication chrono-

Digitized by Google

logique de *Lc.*, 3, 1 mérite une entière confiance. Nous n'y voyons qu'une conjecture de l'évangéliste, conjecture dont nous ne sommes pas à même d'apprécier la valeur puisque nous ne savons pas dans quelles conditions et à l'aide de quels renseignements elle a été établie. Nous voulons seulement dire qu'il ne nous paraît pas prouvé que Luc, cherchant à déterminer les dates de l'histoire évangélique, n'ait pu utiliser d'autre source que l'indication donnée par Thallus, la dépendance à l'égard de son texte étant, en outre, exclue par le désaccord que nous avons constaté entre la chronologie que suppose le fragment que vise Julius Africanus et celle qu'a adoptée Luc. S'il fallait à toute force, ce qui ne nous paraît d'ailleurs pas nécessaire, admettre qu'il y a un rapport entre la chronologie de Thallus et celle de Luc, nous penserions plutôt que c'est à la tradition chrétienne que Thallus a emprunté la quinzième année de Tibère, mais sans avoir pris garde qu'elle se rapportait au début du ministère de Jésus et non à sa mort.

Maurice GOGUEL.

Digitized by Google

A PROPOS DU « JOSÈPHE » ARMÉNIEN

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les membres de la *Société Ernest Renan*, qui assistèrent à la séance du 23 janvier 1926, n'ont pas oublié la conférence brillante, étincelante que leur fit M. le Dr Robert Eisler. Il s'agissait, pour ce savant, en tablant sur la version slave de l'historien juif Josèphe, de prouver que celle-ci a conservé un bon nombre de passages assez longs du texte authentique de la Ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλήμ de Josèphe concernant la vie et la mort de Jean le Baptiste, de Jésus et de ses sectateurs, au temps de l'empereur Claude.

Malgré la prodigieuse érudition de l'auteur, la thèse qu'il présentait ne remporta pas tous les suffrages, et une discussion consécutive à sa communication releva tout particulièrement le peu de confiance que l'on était en droit d'accorder à la version slave de Josèphe, eu égard aux nombreuses interpolations et à la date relativement récente de ce texte.

M. Eisler songea qu'il y aurait lieu de rechercher si d'autres versions anciennes de l'œuvre de Josèphe n'apporteraient pas des arguments en faveur de sa thèse, corroborant de la sorte la version slave. Et il songea assez naturellement à une ancienne version arménienne de Josèphe.

M. Eisler attira mon attention sur un passage du premier traducteur allemand du Josèphe slave, A. Berendts (T. U. XIV, p. 78), disant que l'arméniste anglais Conybeare, qui s'était

Digitized by Google

occupé de la version arménienne de Josèphe, aurait trouvé, en 1901, un vieux texte de cette version dans un manuscrit du XIIIe siècle, conservé au couvent arménien de San Lazzaro, lagune de Venise, et qu'il valait la peine de pratiquer quelques sondages et de voir de près ce qu'apportait de nouveau la prétendue découverte de Conybeare.

C'est alors que M. Eisler songea à me prier de me rendre à Venise pour rechercher et étudier le manuscrit arménien du XIIIe siècle, qui, sur le dire de Conybeare, devait renfermer une version arménienne de l'œuvre de l'historien Josèphe. Grâce à la libéralité de M. James Loeb, M. Eisler put mettre à ma disposition la somme qu'il jugeait nécessaire pour faire le voyage de Venise et, dans le courant de l'été 1928, je me rendis à San Lazzaro pour faire les recherches scientifiques que souhaitait M. Eisler.

Le résultat fut, dès le début, absolument négatif, et je ne tardai pas à découvrir qu'il n'y avait aucune trace de version arménienne ancienne de Josèphe à la bibliothèque des Pères Mkhitharistes de Venise. Mais l'enquête à laquelle je me livrai ne fut pas vaine et elle me permit à tout le moins de dresser la bibliographie du sujet, du point de vue arménien, et c'est à faire connaître les résultats bibliographiques de mon enquête que je consacrerai les lignes qui suivent.

I

Bien que ses ouvrages aient vieilli, l'auteur classique en matière de bibliographie arménienne est toujours le P. Garékin Zarbhanalian. Or, dans son très important *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (Siècles IV-XIII) [Venise, 1889], cet auteur ne mentionne pas de version arménienne de l'histoire de Josèphe. Il n'en cite pas davantage dans son *Histoire de l'ancienne littérature arménienne* (IV-XIIIe siècle) [Venise, 1897] où, à côté des écrivains nationaux, il fait la place assez large aux auteurs étrangers qui ont été traduits en arménien.

Comme mes recherches dans d'autres manuels de bibliogra-

Digitized by Google

phie arménienne de moindre importance ne donnaient aucun résultat, je priai des Pères Mkhitharistes de m'aider dans mes recherches. Avec une bonne grâce dont je ne saurais trop les remercier, nous dépouillâmes, en y consacrant le temps nécessaire, les vieux inventaires manuscrits, les vieux catalogues hors d'usage : nulle part, nous ne trouvâmes trace d'une vieille version arménienne de l'histoire de Josèphe, traduite à l'époque classique de la littérature arménienne, soit, en descendant très bas, jusqu'au XIIe ou au XIIIe siècle. Nous ne trouvâmes, en fin de compte, que la mention de l'édition de 1787, de l'histoire de Josèphe, traduite en arménien.

II

Cette édition porte deux titres :

a) Le premier, en arménien naturellement, se traduit ainsi : *Livres des histoires de Josèphe l'Hébreu, faits* (ou : écrits) *au sujet de la guerre des Hébreux contre les Romains, et la dévastation de Jérusalem. Traduit de l'idiome des Latins dans la langue des Arméniens par un certain Stéphannos d'Ilov* (Lewow, Lemberg), *serviteur de la parole de Dieu...*

b) Le deuxième titre, sur le feuillet suivant, se traduit ainsi : *Livres d'histoires faits* (ou : écrits) *par Josèphe l'Hébreu, au sujet de la guerre des Hébreux contre les Romains et de la dévastation de Jérusalem et du temple ancien, traduit de l'idiome des Latins dans notre langue par le soin du bienheureux moine...*

Le texte de Josèphe est suivi, dans cette édition de 1787, de quatre mémoriaux qu'il convient d'analyser succinctement :

Le *premier mémorial* (p. 488-489) est celui du traducteur des *Histoires* de Josèphe l'Hébreu. On nous apprend que Stéphannos Léhatsi (Etienne le Polonais) a traduit du latin en arménien, sur la demande de Philippos catholicos et des moines d'Etchmiadzin, en 1660 J.-C., cet ouvrage qui a été écrit au sujet de la guerre des juifs avec les Romains, et qui contient d'autres parties relatives à l'histoire des anciens juifs. Cet ouvrage, en XX livres, débute par le commencement du monde et va jusqu'à la destruction de Jérusalem.

Digitized by Google

L'ouvrage traite d'autres sujets, tels que :
la lutte contre Dêmapion, en 2 chapitres ;
les louanges du martyre des 7 enfants Maccabées.

Le traducteur arménien déclare avoir traduit cette œuvre en sa langue, car c'est utile surtout pour ceux qui veulent connaître le temps qui s'est écoulé de Judas Maccabée jusqu'à la destruction de Jérusalem, prédite par Jésus-Christ dans l'Evangile selon Luc.

Deuxième mémorial (p. 489-491) : le même Etienne le Polonais ou Stéphannos de Lewow donne quelques renseignements relatifs à des extraits de Josèphe, consacrés aux grands prêtres de la nation des Juifs.

Troisième mémorial (p. 491-492) : ce mémorial est de Jean vardapet Kardjavantsi, qui l'a écrit et fait imprimer pour servir de témoignage à l'auteur du livre. Ce Jean est le frère d'Esaï le constructeur de couvents. J'ai, déclare-t-il, toujours désiré avoir l'histoire de Josèphe et j'ai prié notre frère Stéphannos Léhatsi de le traduire. Puis, je l'ai fait copier par d'autres, et j'ai conservé par devers moi l'exemplaire copié de sa propre main, en mémoire éternelle, en l'ère arménienne 1109 (= 1660 de J.-C.), sous le pontificat du seigneur Yakob de Djoulfa.

Quatrième mémorial (p. 492-496) : on informe le lecteur qu'il y a de bons et de mauvais livres. Josèphe est du nombre des bons. Il rapporte les événements survenus entre Juifs et Romains. Il va ensuite des derniers Maccabées jusqu'à la destruction de Jérusalem et des Juifs par Titus et Vespasien. Il raconte, avec un esprit humain et une langue humaine, des choses divines, c'est-à-dire la fin de la prophétie et des prophètes. En effet, Josèphe dit qu'avant lui, beaucoup de ses aïeux ont écrit sur la nation juive des choses vraies ; d'autres ont écrit sur les Hellènes et ont traduit du grec en hébreu, mais beaucoup s'écartèrent de la vérité.

Josèphe déclare qu'il prendra l'histoire au début et il racontera ce qui s'est passé depuis l'arrêt des chronographes et des prophètes. Il racontera aussi l'accomplissement de la prophétie de Daniel... Il parlera aussi de l'accomplissement des paroles des prophètes, au sujet de l'avènement de N. S. et Dieu J.-C., bien

Digitized by Google

qu'il en traite avec un esprit humain et une foi incomplète.

Les Juifs de son époque disaient : c'est celui-là le Christ ! Josèphe répondit : C'est celui-là, et nous savons d'où il vient, et quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il vient. — Comme les juifs de cette époque, Josèphe dit : à cette époque, il y avait un sage nommé Jésus, et que nous devons appeler un homme ; car c'était un thaumaturge et il instruisait ceux qui acceptaient volontiers la vérité. Et il (Jésus) avait beaucoup de disciples parmi les Juifs et les païens. Il est le véritable Christ, que, sur la médisance des notables de « notre » nation, Pilate condamna à la peine de la croix. Mais ceux qui l'aimèrent dès le début ne cessèrent point de l'aimer, car au bout de trois jours il leur apparut vivant, comme les prophètes de Dieu l'avaient prédit de lui ; et jusqu'à ce jour, le nombre des Chrétiens appelés ainsi à cause de lui ne diminue pas. Josèphe écrit sur l'accomplissement des paroles du Seigneur Jésus, sur la ville de Jérusalem, sur le temple, etc.

Josèphe écrit aussi sur d'autres événements qui se sont passés avant la destruction de la ville, l'incendie du temple, la suppression du sacrifice et des dons ordonnés par la Loi. Et comme il ne croyait pas à la venue dans le monde du fils de Dieu, suivant les saintes prophéties, il n'accorde aucune foi à la prédestination divine, mais il croit que la destinée (du monde) est due au gouvernement des Romains.

Revenons aux traductions et à l'impression de ce livre [arménien]. Il avait été traduit dans les temps très anciens par les vardapets (docteurs) arméniens, comme le mentionne Grégoire de Tathew (XIVe siècle J.-C.). Mais l'Arménie souffrit de nombreuses invasions, surtout celle de Tamerlan, et cette œuvre de Josèphe fut détruite avec d'autres livres utiles, qui ne se trouvent plus nulle part.

Etienne le Polonais (= Stéphannos de Lewow) l'a traduit à l'époque de Philippos catholicos et a achevé la traduction sous le pontificat de Yakob catholicos. C'est une traduction fidèle, que l'on a confrontée avec le texte et les données de Michel le Syrien.

Digitized by Google

III

Conybeare devait fatalement induire son lecteur en erreur, en intitulant son étude : *an old armenian version of Josephus* (1). Je ne crois pas que l'on puisse qualifier d'ancienne une traduction faite en 1660 de notre ère, et publiée en 1787.

Sous ce titre et dans cette publication, Conybeare fait connaître la version arménienne des *Histoires* de Josèphe relatives à la guerre des Juifs avec les Romains et à la destruction de Jérusalem. Cette version a été faite par Etienne de Lewow (Lemberg, Léopol), en 1660.

Conybeare résume très brièvement les quatre mémoriaux placés à la fin du volume ; il semble attacher plus d'importance au deuxième, d'après lequel les éditeurs du livre font savoir à leurs lecteurs qu'une version arménienne de Josèphe, beaucoup plus ancienne que celle d'Etienne de Lewow, existait mais a complètement disparu lors de l'invasion de Tamerlan.

Et le savant anglais ajoutait que si, d'après divers renseignements fournis par différents mémoriaux, on ne pouvait pas douter de l'existence d'une vieille version arménienne de Josèphe, à tout le moins fallait-il tenir l'édition de 1787 pour une version arménienne opérée sur le latin de Rufin.

Pour éclairer sa religion, Conybeare s'adressa à son ami, le P. Baronian, qui lui écrivit, quelque temps avant sa mort, qu'il était frappé par la ressemblance de certains passages de Josèphe avec des parallèles relevés dans l'œuvre de l'historien arménien Moïse de Khorên. Mis sur cette piste, Conybeare poursuivit l'enquête et releva en effet un certain nombre de passages de Josèphe et de Moïse de Khorên, qui présentent de grandes ressemblances. Il convient d'ajouter que, pour Conybeare, le texte dit de Moïse de Khorên passe pour être de l'an 700 J.-C., alors que pour lui, ce texte est antérieur à l'an 500. Et Conybeare n'hésite pas à imprimer que si Moïse de Khorên écrivit en 700, au plus

(1) The Journal of theological studies, Vol. IX, july 1908, n° 36, p. 577-583.

Digitized by Google

tard, la version arménienne du *de bello iudaico* doit avoir plus de mille ans que celle exécutée par Etienne de Lewow en 1660.

Conybeare arrive à faire un rapprochement qui semble plus important : il compare l'arménien de Josèphe avec la vieille version arménienne d'Eusèbe faite sur le syriaque par Mesrop avant 450, et il relève que le traducteur arménien, déjà familiarisé par la traduction d'Eusèbe avec ce genre d'exercice, a donné de Josèphe une traduction plus correcte. Et, pour ce qui concerne les passages parallèles que Conybeare relève entre la version arménienne d'Eusèbe et la version arménienne de Josèphe, ce savant concluait à l'existence d'une version faite sur un original syriaque, — à des modifications et à des additions faites à la version grecque par le premier traducteur de Josèphe opérant sur le grec ; — à des modifications et à des additions faites en 1660 par Etienne de Lewow sur le latin de Rufin.

L'article de Conybeare se termine par ce renseignement : Les éditeurs de l'édition de 1787 affirment qu'ils ont eu à leur disposition d'autres manuscrits de la version arménienne de Josèphe, mais ils les ont écartés en faveur de la copie autographe d'Etienne de Lewow. Ces autres copies renfermaient peut-être le texte ancien non altéré, et il faudrait faire des recherches dans ce sens. On sait, en effet, qu'un exemplaire de ce plus vieux texte a été perdu au cours d'un naufrage au Cap en 1832, ainsi que de nombreux autres manuscrits arméniens qui étaient envoyés de Madras à San Lazzaro (Venise). Il serait souhaitable, écrit Conybeare en terminant, que des Arméniens fassent des recherches dans leurs différentes bibliothèques pour retrouver enfin le texte original et non altéré de ce vieux manuscrit du ve siècle.

⁂

Le P. Dachian, des Mkhitharistes de Vienne (Autriche), s'est borné à traduire l'article de Conybeare dans la revue *Handès Amsorya*, 1908, n° 10, octobre. Il ajoute, à l'occasion, quelques remarques personnelles. Ce savant estime qu'il n'y a pas de manuscrit arménien de Josèphe, du XIIIe siècle, conservé à Venise.

Digitized by Google

La version donnée par Etienne de Lewow (le Léhatsi) a été faite sur un original latin. Il y avait peut-être, jadis, une version arménienne de Josèphe, faite sur un vieux texte araméen, mais on n'en a aucune trace dans la littérature arménienne actuellement connue.

Le P. Dachian me disait, au cours d'une conversation que j'avais avec lui sur ce sujet, que le ms. nº 458 de Venise, en écriture bolorgir, daté de 1682 J.-C., est le seul manuscrit arménien de Josèphe à Venise. Il n'y en a pas à Vienne. Il faudrait voir s'il y a quelque chose à Jérusalem (saint Jacques) ou à Erivan ou à Etchmiadzin.

⁂

Il convient maintenant, en terminant, d'analyser et de résumer l'article que le P. Tcherakian a publié dans *Bazmavèp*, 1908, nº 10, au sujet de la question qui nous intéresse.

Pour ce savant, le style même de l'édition du texte d'Etienne de Lewow est d'une telle pureté qu'on ne peut pas mettre en doute qu'un original très ancien a laissé ses traces dans l'arménien publié en 1787. Le texte dont s'occupe Conybeare, texte publié à Etchmiadzin et non à Constantinople, est suivi de mémoriaux dont le premier est l'addition au texte autographe de la traduction d'Etienne de Lewow, addition écrite par son ami Hovhannès Kardjavantsi ; ce dernier relate qu'ayant souvent entendu parler de Josèphe « dans tous les livres d'histoires d'Arménie », il avait finalement persuadé Stéphannos (Etienne) de le traduire, et que lui, Hovhannès, conservait par devers lui l'exemplaire autographe du traducteur.

Dans un deuxième mémorial, les éditeurs de ce livre font connaître que la plus ancienne traduction de Josèphe, au sujet de laquelle Hovhannès apporte son témoignage, aurait été perdue à l'époque de l'invasion de Lenk-Timour, et qu'il n'a plus été possible de la retrouver nulle part. C'est pourquoi Stéphannos l'aurait traduite aux jours du catholicos Philippos.

Ailleurs, les éditeurs rapportent que Josèphe fut, dès les anciens temps, traduit par les Vardapets arméniens en langue et

Digitized by Google

en caractères arméniens, pour qu'on reconnaisse l'accomplissement des Ecritures divines. Mais lorsque le pays d'Arménie eut à souffrir de grandes misères par le fait de Lenk-Timour, le dévastateur, ce livre [de Josèphe] fut perdu avec d'autres livres, utiles et précieux, et on n'en trouve plus aucune trace dans la nation arménienne.

Le P. Tcherakian continue son exposé : il y a quelques années, dit Conybeare, j'eus l'occasion de comparer le texte imprimé de Josèphe avec un texte grec, en particulier au sujet de l'histoire des Esséniens ; la composition classique et la pureté de la langue avaient tellement frappé Conybeare qu'il s'adressa au P. Baronian pour rechercher les citations de Josèphe dans les anciens ouvrages arméniens et les comparer avec le texte arménien imprimé. Baronian signala à Conybeare des rapprochements à faire entre le Josèphe arménien imprimé et Moïse de Khorên. Et Baronian, entre autres résultats, estime que Moïse de Khorên devait avoir sous les yeux une traduction arménienne de Josèphe.

Poussant l'analyse, le P. Tcherakian signale, d'après Conybeare, une ancienne source arménienne qui présente de grandes ressemblances avec Josèphe : c'est la version arménienne de l'*Histoire* d'Eusèbe, qui a été faite sur le syriaque avant l'an 450. Ceci ne prouve pas, au dire du P. Tcherakian, que le traducteur d'Eusèbe ait pris ces passages dans une traduction déjà existante de Josèphe. C'est plutôt le contraire qui aurait eu lieu : les passages de Josèphe auraient été extraits de l'Eusèbe arménien. Et il s'ensuivrait que, des deux auteurs en question, c'est Eusèbe qui a été traduit en arménien avant Josèphe, et que le traducteur de ce dernier, étant déjà familiarisé avec le style et la langue de l'Eusèbe arménien, s'est épargné du temps en prenant des passages tels quels dans Eusèbe, chaque fois que l'occasion lui paraissait favorable.

Et ici, ajoute le P. Tcherakian, Conybeare appuie son raisonnement en comparant deux traductions arméniennes (Josèphe VI, chap. XI, p. 382 et Eusèbe III, chap. VI, p. 155), la version latine de Rufin et la traduction allemande de Nestle pour l'ancien syriaque. De sorte que, pour les passages de Josèphe,

Digitized by Google

qui se trouvent dans Eusèbe, on peut retrouver dans l'édition de 1787 trois sortes ou couches de traductions :

a) une traduction soignée, du syriaque, propre au traducteur d'Eusèbe ;

b) des altérations de cette traduction, et des additions faites en corrigeant d'après le grec ;

c) des altérations plus récentes et des additions faites en 1660 par Etienne de Lewow, sur la traduction latine de Rufin.

Et le P. Tcherakian conclut : les éditeurs de 1787 mentionnent qu'ils ont eu à leur disposition d'autres manuscrits de la version arménienne, mais qu'ils les ont mis de côté pour faire plus d'honneur au texte d'Etienne de Lewow. Ces autres manuscrits contenaient peut-être le texte arménien ancien non altéré. On sait qu'un exemplaire du texte ancien a été perdu en 1832 au cours d'un naufrage au Cap de Bonne Espérance, avec d'autres manuscrits arméniens, qu'on envoyait de Madras à Saint-Lazare. Dans le nombre se trouvait une traduction arménienne complète des œuvres d'Irénée.

***

Ma conclusion sera brève :

Il se peut qu'il y ait eu, au début du moyen âge, une version arménienne de Josèphe. On n'en relève pas de traces dans les bibliographies arméniennes. Ce souvenir ne semble être conservé que par tradition.

Si ce souvenir est exact, les rares manuscrits arméniens qui renfermaient la version de Josèphe ont été détruits par ordre de Tamerlan. Et depuis lors, on ne trouve plus de mention de cette version arménienne.

Le texte arménien, traduit sur le latin de Rufin en 1660, et publié en 1787, ne saurait représenter la vieille version arménienne ; en opérant sur ce texte arménien, on opère en réalité sur un original latin.

Il n'a été trouvé trace nulle part, ni dans les *bibliographies*, ni dans les manuscrits, d'une version arménienne de Josèphe, remontant au XIIIe siècle de notre ère.

Frédéric MACLER.

Digitized by Google

MALEBRANCHE. L'HOMME

S'il est une œuvre qui ne se puisse comprendre et expliquer que par la connaissance du caractère de l'auteur et des conditions où il a vécu, c'est assurément celle de Malebranche. Là-dessus aucun doute possible et personne ne s'y est mépris, ni ses contemporains ni ceux qui l'ont sérieusement étudié depuis. L'homme, nous dit le Père Batterel, n'était pour ainsi dire que le système vivant (1), et le Père Lelong, son grand ami, ajoute qu'il s'est peint lui-même dans ses ouvrages et qu'en le lisant, dans la vue de l'y trouver, il ne sera pas difficile de le tirer d'après nature (2).

Mais il est non moins certain que son caractère a été étrangement défiguré, de son vivant déjà, et depuis, même par des historiens qui lui sont favorables. Ses ennemis le firent passer pour un rêveur, sublime peut-être mais un peu fou, pour un méditatif qui croit tout voir en Dieu et qui ignore les choses les plus élémentaires de la vie réelle. Vulgarisées par Voltaire et les encyclopédistes, ces légendes furent généralement acceptées au XVIIIe siècle. Malebranche et ses amis s'étaient peu préoccupés de détromper l'opinion publique : dans les Entretiens sur la Métaphysique et la Religion, qui constituent une réfutation globale des objections d'Arnauld, notre philosophe se fait gloire du titre de méditatif qu'on lui donne par dérision ; et ses plus fidèles disciples, préoccupés surtout de le disculper des luttes incessantes qui rem-

(1) Batterel, *Mémoires Domestiques*, (publiés par Ingold), t. IV, p. 363.

(2) Ollé-Laprune fait sienne cette opinion, *La Philosophie de Malebranche*, t. I, ch. I, p. 11.

Digitized by Google

plirent sa vie, ont insisté de préférence sur son amour de la retraite. Les historiens du XIXe siècle ont suivi l'opinion générale et, tout en corrigeant ce qu'elle a de trop manifestement injuste, ont continué de voir en Malebranche un sublime rêveur, un méditatif dans le bon sens du mot, un peu oublieux sans doute des contingences de la vie réelle, mais qui se console du rire et des sarcasmes par son commerce avec l'éternelle vérité (1). Pourtant des faits, rapportés par ses biographes, sont là qui démontrent, d'accord avec une étude plus approfondie de ses ouvrages, que si Malebranche eut assez de puissance d'esprit pour concevoir l'une des plus belles doctrines métaphysiques, il eut une énergie de volonté non moins grande pour la faire triompher. Ajoutons qu'il usa avec une rare habileté des moyens les plus divers pour atteindre ce but, et que sa vie, passée tout entière dans des luttes, nous force à reconnaître qu'à côté du méditatif il y avait chez lui l'homme pratique, plus souple qu'on ne soupçonne et capable de se tirer avec bonheur de situations très difficiles.

Contraint par sa faiblesse physique de faire de la publication son grand moyen de propagande, il eut souci de tout ce qui pouvait retenir le lecteur et le gagner. Il ne suffit pas de découvrir la vérité, nous dira le Père André au début de la vie de son maître, il faut encore « de l'agrément pour la persuader » (2) ; et telle était si bien la pensée de Malebranche qu'il ne craint pas de prier le Verbe de lui fournir « des expressions claires et véritables, vives et animées » (3). Quand Fontenelle dit que son imagination travaillait, à son insu, pour un ingrat, il se trompe. Malebranche demandait au penseur de faire peu de cas des ornements factices de la sensibilité et de l'imagination, mais il se souciait fort de la beauté et de l'élégance de son propre style. Selon Adry il apportait le plus grand soin à écrire d'une façon nette et sans équivoque, pour se mettre à la portée de tous ; ses répétitions ne visaient qu'à trouver des expressions plus lumineuses et plus belles, car de l'avis de Fontenelle lui-même, « il savait

(1) Ollé-Laprune, *ouvrage cité*, t. I, ch. 1, p. 15.
(2) André, *Vie de Malebranche* (publiée par Ingold), ch. 1, p. 3.
(3) *Méditations Chrétiennes*, prière du début.

Digitized by Google

que la vérité sous une certaine forme frappera tel esprit qu'elle n'aurait pas touché sous une autre » (1). Il avouait au Père Lelong qu'il avait « prodigieusement travaillé » les Méditations Chrétiennes (2) ; et, s'il aimait à présenter sa doctrine sous forme de dialogue, c'est qu'il croyait, assure André, « que cette manière d'écrire, étant moins sérieuse et plus éloignée de la méthode ordinaire, serait plus du goût du commun des hommes, qui voudraient bien apprendre la philosophie mais sans philosopher » (3). Avant d'exposer ses idées sous forme de méditations, il hésite longtemps par crainte d'indisposer certains lecteurs, et ne s'y décide qu'après mûr examen, jugeant que sa doctrine y gagnera près du grand nombre (4). Comme Malebranche donne son système entier dans presque tous ses ouvrages, c'est d'ailleurs moins par les pensées qu'ils diffèrent, que par la disposition nouvelle des arguments, par le mode d'exposition et la nuance du style. Malgré l'aisance et la clarté de sa phrase, le travail de la composition lui était pénible ; s'étant hâté dans la rédaction des Conversations Chrétiennes, il écrivit dans un style correct mais dont l'inélégance le contraignit à opérer de nombreuses retouches.

Les livres trouvés dans sa bibliothèque prouvent encore ses préoccupations littéraires : citons Vaugelas, les Remarques de Bouhours, Pélisson, le dictionnaire de Furetière, celui de Richelet, des Remarques sur la politesse du langage, un Traité sur l'Art de plaire dans la conversation. Eloquence et poésie étaient bien représentées ; il avait le Malade imaginaire de Molière, l'édition complète des œuvres de Boileau, celle des œuvres de Balzac, ainsi que les Lettres de Voiture (5). Par ailleurs, Batterel raconte qu'en 1670 Mascaron communiqua à Malebranche un ouvrage purement littéraire du Père Lamy, son futur disciple, l'Art de parler, et l'ouvrage lui plut tant qu'il écrivit à l'un de ses amis que, s'il ne l'avait point, il lui manquait un excellent livre,

(1) Voir Adry, *Vie privée de Malebranche*, imprimée par Ingold à la suite de la *Vie de Malebranche* par André, p. 406, 407.

(2) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 100.

(3) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 29.

(4) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 29 à 32.

(5) Ingold, *La mort, le testament et l'héritage de Malebranche*, p. 12 à 15.

Digitized by Google

un livre accompli et vraiment indispensable (1). Nous sommes loin du dédain des choses littéraires, qu'affectait parfois le philosophe ; et l'on s'explique les relations amicales qu'il entretint avec Boileau (2).

Malebranche voulait même que ses ouvrages fussent présentés aux lecteurs sous une forme avantageuse et dans de belles éditions. Le catalogue de sa bibliothèque démontre incontestablement qu'il aimait les beaux livres ; et toujours il eut soin de faire imprimer ses travaux chez les meilleurs libraires de Paris ou de Hollande (3). Quant à cette paresse, dont parle quelquefois André, qui poussait le philosophe à remettre ses manuscrits entre les mains de ses amis, et à son insouciance pour la fortune de ses livres et l'accueil qu'ils trouveraient dans le monde, elles sont toutes relatives. Pour sonder le goût du public, un de ses amis déclare André, lui-même assure Batterel, laissa courir manuscrit le premier volume de la Recherche de la Vérité (4) ; puis, averti du succès, il travailla rapidement au second volume, afin de trouver les esprits « dans la situation favorable où les avait mis le commencement de l'ouvrage » (5). Et ses amis lui rapportèrent les objections formulées contre ses principes dans les conversations de Paris et dans les conférences des savants ; il prévint ainsi les attaques écrites, en fournissant des explications dans les Eclaircissements à la Recherche de la Vérité (6). S'il composa avec tant de précipitation les Conversations Chrétiennes, c'est qu'il voulait satisfaire la curiosité d'un grand ; et sa conduite à l'égard du Père Le Valois n'est pas moins singulière, elle montre que sa paresse était parfois de l'habileté. Le Valois accusait Malebranche d'avoir une philosophie extravagante et une théologie hérétique ; la situation était grave, puisqu'on devait porter le débat

(1) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 374, 375.

(2) On trouve le récit d'entrevues entre Malebranche et Boileau dans les livres anecdotiques.

(3) Ingold, *La Mort, le testament et l'héritage de Malebranche*, p. 12 à 15.

(4) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 18. Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 328.

(5) André, *ouvrage cité*, ch. II, p. 23.

(6) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 36.

(7) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 30.

Digitized by Google

devant l'assemblée du clergé. Pressé de répondre, notre méditatif s'y refusa, jugeant les esprits trop agités, mais il mit en circulation deux écrits anonymes, dont l'un contenait un portrait cinglant de Louis de la Ville, c'était le pseudonyme du Père Le Valois. Puis « voyant le public tranquilisé (il) crut qu'il était temps de se défendre à visage découvert et de citer Louis de la Ville à son tribunal » (1). A ceux qui lui reprochaient d'exposer les vérités religieuses de façon trop abstraite et trop sèche, il répondit en composant les Méditations sur l'Humilité et la Pénitence, toutes imprégnées de la plus affectueuse piété (2). Intérêt du moment opportunité jouent un grand rôle dans la publication de ses principaux ouvrages : les Méditations Chrétiennes furent un essai de justification générale, les Entretiens sur la Métaphysique une réponse aux objections d'Arnauld, le Traité de l'Amour de Dieu une réponse au Père Lamy (3). Une telle conduite serait inexplicable chez un homme insoucieux de l'impression produite par ses livres ! A une époque de persécution déclarée contre les cartésiens, il fut d'ailleurs heureux dans la publication de ses ouvrages. Malgré le refus d'approbation du docteur Pirot, alors censeur des livres et grand partisan d'Aristote, la Recherche de la Vérité obtint un privilège du chancelier qui la fit passer pour un traité de mathématiques (4). Plus tard les importunités d'une femme lui vaudront, de ce même docteur Pirot, une approbation formelle pour les Méditations sur l'Humilité et la Pénitence, inspirées des idées métaphysiques de l'auteur (5). Les colères soulevées par le Traité de la Nature et de la Grâce l'obligèrent à recourir aux imprimeurs des Pays-Bas pour les ouvrages suivants ; néanmoins, au plus fort des querelles avec Arnauld et Bossuet, quand on le taxe partout d'hérésie, il obtient une approbation officielle du censeur des livres et de l'évêque suffragant de Mayence pour les Méditations Chrétiennes (6). Moins heureux lors de la mise

(1) André, *ouvrage cité*, ch. III, p. 52 à 60.
(2) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 332-333.
(3) André, *ouvrage cité*, ch. IV, VI, VIII.
(4) Idem, *ibidem.*, ch. I, p. 17 à 20.
(5) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 35.
(6) Idem, *ibidem*, ch. IV, p. 102.

Digitized by Google

à l'Index du Traité de la Nature et de la Grâce, il sut pourtant se faire des protecteurs même à Rome ; le cardinal de Bouillon obtint pour un temps la suspension du décret (1). Peut-être ce dernier s'entremit-il à la demande du futur cardinal de Polignac, alors chargé de négociations à Rome, qui sera en rapports suivis avec Malebranche et le consultera pour la composition de l'Anti-Lucrèce (2). Obligé de passer de longues heures couché, notre philosophe savait du moins susciter les dévouements ; l'un de ses principaux talents, assure André, « était de se connaître en hommes » (3). Les événements de sa vie en fournissent de nombreuses preuves.

Malebranche ne coula point son existence dans la paix sereine et le calme superbe qu'on imagine habituellement. Dans sa propre congrégation il eut beaucoup à souffrir et de la part de ses supérieurs et de la part de ses confrères. Il passa la plus grande partie de sa vie, déclare l'oratorien Batterel, « dans une situation pour lui des plus violentes, surtout par les contestations domestiques n'ayant nulle part fait moins de disciples que dans l'Oratoire, dont la théologie dominante ne saurait quadrer avec la sienne » (4). On lui causa, dit André, « mille chagrins, qu'il a toujours refusé de dire à ses meilleurs amis » et qui devinrent tels qu'il songea quelque temps à quitter sa congrégation (5). Certes l'Oratoire fut un institut d'esprit libéral, mais Malebranche attaqué par Arnauld, Bossuet, Fénelon, les Jésuites, alors les premières autorités de l'Eglise de France, ne pouvait qu'attirer des ennuis à ses confrères ; puis ses idées sur la grâce ne cadraient pas avec celles du Père de Sainte-Marthe qui devint supérieur général, encore moins avec celles d'oratoriens nettement jansénistes comme le Père Quesnel (6). De là mille coups d'épingle quotidiens qui lui rendirent la vie commune très douloureuse.

(1) André, *ouvrage cité*, ch. VI, p. 199.
(2) *Anti-Lucrétius*, préface de l'abbé de Rothelin.
(3) André, *ouvrage cité*, ch. V, p. 170.
(4) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 360.
(5) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 97.
(6) Ingold, *Le prétendu jansénisme du Père de Sainte-Marthe*.

Digitized by Google

Pourtant le Père Quesnel devra quitter l'Oratoire en 1685 (1) et le Père de Sainte-Marthe, après un exil en province, sera contraint d'abandonner le généralat (2), alors que Malebranche, malgré de puissants adversaires et sans jamais leur donner satisfaction, restera à la maison-mère de Paris.

C'est que le méditatif sut se découvrir des protecteurs, parfois inattendus, aux moments les plus périlleux. De ceux-là fut l'archevêque de Paris M. de Harlay, grand ami des Jésuites et de réputation douteuse. Fort habilement Malebranche mit à profit les ressentiments du prélat contre le Père de Sainte-Marthe, se trouvant « fort consolé d'avoir contre lui son général, ayant pour lui son archevêque » (3). C'est à propos de son confrère Le Vassor qu'il fit appel pour la première fois à M. de Harlay. Chargé d'enseigner la théologie à Saint-Magloire, ce père attaqua violemment les jansénistes et adopta les idées de Malebranche sur la nature et la grâce : idées non encore rendues publiques mais que le philosophe avait communiquées à Le Vassor. Le Père de Sainte-Marthe voulut interdire les leçons du nouveau professeur et faire examiner ses cahiers de cours ; alors Malebranche et Le Vassor allèrent trouver l'archevêque et le persuadèrent si bien que le supérieur général fut prié de rester tranquille (4). Après la publication du Traité de la Nature et de la Grâce, alors que Bossuet, plus à redouter qu'aucun autre par son crédit sur le roi, décriait activement l'auteur à la cour, le méditatif rendit de nouveau visite à M. de Harlay. Il en reçut le meilleur accueil et l'assurance que son traité était fort beau (5) ; dans une entrevue suivante, l'archevêque lui ordonna même de répondre aux critiques d'Arnauld (6). Sans illusion sur les vues intéressées du prélat, Malebranche comprit qu'on flattait en lui l'adversaire du jansénisme ; mais il avait grand besoin d'un protecteur et

(1) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 434.
(2) Idem, *ibidem*, t. IV, p. 43 et 58.
(3) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 111.
(4) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 410 à 412.
(5) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 110, 111.
(6) Idem, *ibidem*, ch. V, p. 144.

Digitized by Google

M. de Harlay était tout-puissant, il ferma donc les yeux sur les vrais sentiments du personnage. L'amitié du grand Condé, qu'il cultiva soigneusement, lui fut de même très utile ; par les louanges qu'il décerna publiquement au philosophe, ce prince fut pour quelque chose dans le revirement d'esprits longtemps hostiles (1). Loin de méconnaître les exigences de la vie pratique, Malebranche fit donc la part des choses et devint diplomate à ses heures ; l'histoire de ses querelles est instructive sur ce point. Dès l'apparition de la Recherche de la Vérité, il avait sur la grâce des idées contraires à celles de Port-Royal, mais il se montra si réservé, si accommodant qu'Arnauld le crut facile à gagner et couvrit d'éloges son premier ouvrage (2). Sa réputation affermie lui permit, plus tard, d'être moins circonspect, néanmoins il voulait éviter une rupture et usait de ménagements. Les solitaires n'avaient point lieu de se plaindre. « Le Père Malebranche, en combattant leurs erreurs, savait toujours dédommager leur amour-propre en parlant de leur personne avec beaucoup d'estime ; de sorte que M. Arnauld ne put encore se résoudre à se fâcher » (3). Pourtant la patience n'était pas la vertu principale du grand Arnauld ! Ce fut l'imprudence de Le Vassor ou de Quesnel qui perdit tout, en mettant directement aux prises, dans une entrevue ménagée d'avance, ces deux esprits inconciliables (4). Instruit par ce fâcheux précédent, Malebranche évita ensuite pareils colloques avec des adversaires qu'il savait irréductibles. Par deux fois il se déroba aux demandes de Bossuet : « M. de Meaux était trop vif dans la dispute, et on ne pouvait lui répondre sur le même ton. D'ailleurs son crédit à la cour et dans l'Eglise de France donnait lieu de craindre que s'il allait mal prendre les choses, il ne décriât le système aux dépens de l'auteur » (5). Ici encore la prétendue paresse du philosophe était prudence ; l'entrevue que ses amis le contraignirent d'accepter plus tard le montra bien.

(1) André, *ouvrage cité*, ch. V, p. 169.
(2) Idem, *ibidem*, ch. IV, p. 75.
(3) Idem, *ibidem*, ch. IV, p. 77.
(4) Idem, *ibidem*, ch. IV, p. 78 et Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 334.
(5) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 93.

Digitized by Google

Grâce à la souplesse de l'oratorien, les deux interlocuteurs se quittèrent en assez bons termes, puis Bossuet, comprenant par la suite qu'il n'avait rien obtenu, vit empirer ses anciennes dispositions. Mais Malebranche « se sentait animé par la faveur du public qui revenait de jour en jour de ses préventions » ; il resta calme et sa prudence vint à bout de la fougue du prélat (1). Après l'avoir vertement et même publiquement critiqué, Bossuet s'apaisa, supprima certaines lettres blessantes et finit par se réconcilier avec le philosophe, qui pourtant ne rétracta jamais un mot du Traité de la Nature et de la Grâce (2).

Ni la mise à l'Index de ce dernier ouvrage, ni les attaques d'Arnauld et de Bossuet n'arrêtèrent la diffusion de ses idées. Ce méditatif avait une âme d'apôtre et, au prix d'un labeur incessant, il répandit sa doctrine. Sans doute il n'a ni prêché ni enseigné, ses infirmités continuelles, la faiblesse de sa constitution ne le permettaient pas. Sa voix grêle l'obligeait, en parlant, à élever le ton, surtout quand l'interlocuteur était muni de bons poumons, ce qui, au dire d'André, faisait croire à tort qu'il était en colère. Une maladie d'estomac très violente l'empêchait de garder presque aucun aliment ; d'où une faiblesse extrême et une lassitude permanente, à moins qu'il ne fut couché (3). Aussi, outre les livres, n'avait-il d'autres moyens de propagande que la conversation et la correspondance ; il en a usé plus que son renom de rêveur permettrait de le croire. Des visites continuelles l'obligeaient à se rendre soit à la Trappe, soit à Roroy, soit à l'abbaye de Perseigne, pour achever ses ouvrages (4). On savait sa porte largement ouverte : « Il ne plaignait point son temps quand il trouvait des esprits assez attentifs pour le suivre ou pour converser avec lui. Il se croyait alors le débiteur de tous ceux qui cherchaient à s'instruire et ne refusait jamais les éclaircissements qu'on lui demandait » (5). Les savants étrangers, de

(1) André, *ouvrage cité*, ch. V, p. 170, 171.
(2) Idem, *ibidem*, ch. IV, p. 109 et ch. VIII.
(3) Adry, *ouvrage cité*, ch. XII, p. 415 à 417.
(4) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 99.
(5) Adry, *ouvrage cité*, ch. XII, p. 409.

Digitized by Google

passage à Paris, venaient fréquemment le voir ; certains même en usaient à leur aise, s'il faut croire que, pendant plus de deux ans, Milord Quadrington passa avec lui deux ou trois heures presque chaque matin (1).

Mais, pour rester en relations suivies, il fallait aborder les conversations sérieuses, celles qui lui permettaient de faire œuvre d'apôtre et de conquérir les esprits. Nouvelles ou banalités l'ennuyaient d'ordinaire ; il y voyait un délassement dont il usait parfois, se refusant néanmoins d'y perdre un temps précieux (2). « Si l'on n'était pas son disciple il était bien difficile d'être en liaison particulière avec lui, mais si on l'était il n'était pas possible de ne point goûter le caractère de l'auteur » (3). Après le commerce des intimes, c'était celui des esprits jeunes et avides de lumière que préférait Malebranche ; doué d'un réel talent d'exposition, il prenait la peine de leur apprendre les éléments des sciences et de la métaphysique ; sans parler des vocations philosophiques qu'il fit naître, il orienta vers les sciences des hommes tels que Prestet, Carré, Dortous de Mairan (4). Et, quoiqu'en pense Ollé-Laprune, il n'était pas sans goût pour les controverses qui s'annonçaient fécondes. « Comme il aimait la vérité plus que l'estime des hommes il eut souhaité, qu'au lieu de ces applaudissements qui ne lui apprenaient rien, on lui fit plutôt de bonnes difficultés, qui lui donnassent occasion de faire l'épreuve de ses principes en y répondant, et de s'instruire plus à fond par la méditation de ces premières vérités ou même de se rétracter des erreurs qui pourraient lui avoir échappé ; car il n'était point de ces orgueilleux philosophes qui ne peuvent souffrir la censure, comme s'ils étaient infaillibles. Il aimait qu'on lui proposât des objections pourvu qu'on y procédât de bonne foi et avec un esprit d'équité ; c'est pourquoi à l'exemple de M. Descartes, il était le premier à exciter les savants à lui en faire et à les mettre par écrits » (5). Ailleurs encore le Père André mentionne son

(1) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 362.
(2) Adry, *ouvrage cité*, ch. XII, p. 408.
(3) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 363.
(4) Adry, *ouvrage cité*, ch. XII, p. 409.
(5) André, *ouvrage cité*, ch. II, p. 35.

Digitized by Google

« courage intrépide contre les persécuteurs » que la vérité rencontre toujours parmi les hommes corrompus (1). Qu'il se soit senti las parfois cela devait être, mais il reste qu'il a passé « la plus grande partie de sa vie les armes à la main », dressé contre les principaux polémistes de son temps (2). Ses écrits sont des instruments de lutte ou de propagande ; et il poussa le prosélytisme jusqu'à s'intéresser à la conversion des chinois.

Sa correspondance prouve encore que ce fut un rude soldat. Dans une lettre du 10 juillet 1719, André demande une liste de plus de cinq cent cinquante correspondants, trouvée dans les papiers de Malebranche (3). Avec les adversaires qui s'imposaient par la supériorité de leur esprit ou l'éclat de leur situation, notre philosophe préférait même les controverses écrites aux conversations. Il composa un mémoire de cinq à six pages sur la grâce pour se disculper près du cardinal de Noailles (4), avec Bossuet et Arnauld il eut désiré procéder de façon semblable. S'il arrêta volontairement sa correspondance avec Leibnitz et Dortous de Mairan, c'est qu'il désespéra bientôt de les convertir ; or son unique but était de conquérir des âmes à la vérité. Ayant reçu les compliments de la princesse Elisabeth, il crut, dit André, « avoir trouvé la plus belle occasion de signaler son zèle en s'efforçant de ramener au sein de l'Eglise romaine une princesse dont la conversion en aurait attiré infailliblement plusieurs autres ». Les exhortations de sa réponse furent si vives que la princesse accusa Madame de Maubuisson, qui servait d'intermédiaire, d'avoir frauduleusement substitué une apologie intéressée du catholicisme à la lettre du philosophe. Averti, il résolut d'arrêter cette nouvelle correspondance et n'écrivit une seconde lettre que sur les instantes prières qu'on lui en fit (5). Car il avait tourné vers la vérité toutes les énergies de son âme et subordonnait le reste à ce but dernier.

(1) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 3.
(2) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 360.
(3) Cousin, *Œuvres philosophiques du Père André*, introduction, p. XIV.
(4) Idem, *ibidem*.
(5) André, *ouvrage cité*, ch. II, p. 27.

Digitized by Google

Sans parler des luttes intérieures que soutint sa jeunesse inquiète, il dut, sa vie presque entière, réprimer une imagination exubérante et une sensibilité trop vive. « Son imagination était si fertile qu'il disait quelquefois que, s'il avait voulu faire des contes, il en aurait fait de plus plaisants que la plupart de ceux qu'on nous a donnés. Il en donnait même souvent des échantillons » (1). Son style, la précision des critiques adressées à l'imaginative suffisent à prouver qu'il en connaissait par expérience les charmes comme les dangers ; et souvent il demanda avec instance au Verbe d'être délivré de l'aimable séductrice. D'une sensibilité vibrante, il redoutait les émotions trop fortes dont il était coutumier. « Je ne suis ni stoïcien, ni stupide, a-t-il écrit ; je sens quand on me blesse, et je n'ai point honte de l'avouer » (2). On connaît ses souffrances domestiques, ses ennuis à l'Oratoire qui le décourageaient presque, « car il n'est rien de si sensible à un bon cœur, que de se voir haï dans un corps que l'on aime » (3). Quand il fut taxé d'hérésie par Louis de la Ville, son émotion fut trop intense pour qu'il put répondre sur le champ (4). « Humble sans être sauvage », il n'était pas davantage indifférent aux marques d'estime (5). Mais ses joies comme ses peines Malebranche les a tues généralement : ce qui fit croire ce grand cœur insensible. Ses intimes, ses confrères, dont l'opinion nous est enfin connue, étaient persuadés du contraire ; pour eux il fut un ami fidèle, un consolateur toujours prêt à s'oublier.

Nous sommes loin du rêveur de la légende, planant au-dessus des contingences d'ici-bas, étranger à nos plaisirs comme à nos peines. Pourtant aucune âme plus que la sienne ne fut travaillée de ce besoin inquiet d'une éternelle patrie, qu'on a si bien nommée la nostalgie céleste. Sa vie entière fut un long effort, un acheminement progressif vers l'union divine ; chez lui l'amour de Dieu remplaça toutes les amours, l'idée de Dieu résuma toutes

(1) Adry, *ouvrage cité*, ch. XII, p. 408.
(2) *Traité de la Nature et de la Grâce*, p. 354 de l'édition Elzevir.
(3) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 96, 97.
(4) Idem, *ibidem*, ch. III, p. 52.
(5) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 25, 27.

Digitized by Google

les idées. « Que je croisse en charité, disait-il à Dieu, jusqu'à ce qu'étant enfin plein de vous, et entièrement vide de moi-même et de toute autre chose, je rentre et je me perde en vous, ô mon Tout, comme dans la source de tous les êtres ; et que cette parole de votre apôtre, Deus erat omnia in omnibus, s'accomplissant entièrement en moi, je me trouve moi et toutes choses en vous » (1). Souhaits fréquents dans la bouche des mystiques, et dont le panthéisme latent éveilla toujours les soupçons des théologiens catholiques.

Chez Malebranche ils étaient sincères ; car de désintéressement notre héros fut un rare modèle. Jeune il renonce au canonicat qu'on lui offre à Notre-Dame (2) ; en 1671, il donne à l'Hôtel-Dieu l'immeuble qu'il possède à Paris, ne se réservant qu'une rente de 1600 livres pour payer sa pension (3) ; alors qu'on le persécute à l'Oratoire, il cède à la maison Saint-Honoré le bénéfice dont le gratifie Condé (4) ; en 1703 il distribue à ses neveux l'héritage que lui laisse son frère, trouvant qu'il avait assez de viatique pour le chemin qui lui restait à faire (5). Un ecclésiastique de Lyon, l'abbé de Vaugelade put, sans être inquiété par lui, se faire passer pour l'auteur des Conversations Chrétiennes et en recevoir tous les compliments. Comme la vérité n'en souffrait pas, il jugea bon « de ne point révéler au public la honte de son frère » (6). Il supprima, dans la Recherche de la Vérité, l'avertissement contre le chanoine Foucher, dès que la réconciliation eut lieu. « Ceux qui savent, ajoute André, combien les auteurs sont idolâtres de leurs moindres ouvrages pourront juger par là combien le Père Malebranche était au-dessus de ces petites faiblesses qui déshonorent si fort la république des lettres » (7). Après avoir ouvertement décrié Malebranche dans l'oraison funèbre

(1) *Méditations sur l'Humilité et la Pénitence*, 1re Méditation, IV considération.

(2) André, *ouvrage cité*, ch. I, p. 7.

(3) Ingold, *La Mort, le testament et l'héritage de Malebranche*, p. 11, 12.

(4) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 108.

(5) Adry, *ouvrage cité*, ch. XII, p. 413.

(6) André, *ouvrage cité*, ch. II, p. 30.

(7) Idem, *ibidem*, ch. II, p. 29.

Digitized by Google

de Marie-Thérèse d'Autriche, Bossuet compléta l'injure par l'envoi de son discours. Les amis du philosophe se plaignirent du procédé, mais lui-même fut « assez chrétien » pour fermer les yeux ; il consola ses amis et remercia, en toute simplicité, M. de Meaux de son beau présent (1). Au début, il supporta parfois mal la contradiction et répondit non sans un certain mélange de hauteur et d'ironie, mais un jour vint où le silence ne lui coûta plus. Quand il s'aperçut qu'Arnauld voulait surtout abattre « sa fierté et son enflure », il se désintéressa du triomphe, trouvant une victoire peu souhaitable quand il fallait répandre le sang de ceux de sa nation (2). Au soir de sa vie, apprenant que de nouveaux adversaires s'apprêtent à l'attaquer, il répondra sans trouble : « qu'ils triomphent, je ne leur envie point cet honneur, pourvu que la vérité triomphe avec eux » ; et sur son lit de mort, à l'heure des repentirs suprêmes, il estimera n'avoir pas été trop vif dans sa dispute avec Arnauld, parce qu'il ne convient pas de faire le stoïcien quand on est attaqué sur la religion (3).

Aussi bien ne fût-il point l'entêté qu'ont supposé les écrivains catholiques, indisposés par sa résistance aux autorités ecclésiastiques ; il sut reconnaître ses torts mêmes intellectuels. Il avait signé, avec ses confrères de Saint-Honoré, le formulaire de l'assemblée du clergé de France et celui d'Alexandre VII contre le jansénisme. Puis des scrupules le prirent, il en eut regret et se rétracta dans une lettre du 15 juillet 1673 : « Après avoir reconnu devant Dieu, écrivait-il, la faute que j'ai faite en signant deux ou trois fois, en différents temps, le formulaire contre M. Jansénius, évêque d'Ipres, contre ma conscience, sans connaissance, et, ce me semble, avec une croyance contraire à l'action que j'ai faite ; et après avoir été, depuis ma dernière signature, assez souvent dans le trouble et dans l'inquiétude pour cette action... j'ai cru que je devais faire ce désaveu, ne sachant pas si les choses ne changeront pas de face, et souhaitant de tout mon cœur de ne point contribuer à la condamnation de M. Jan-

(1) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 109, 110.
(2) Idem, *ibidem*, ch. IV, p. 178.
(3) Ingold, *La Mort, le testament et l'héritage de Malebranche*, p. 9, 10.

Digitized by Google

sénius. Je rétracte donc par cet écrit le témoignage que j'ai rendu par ma signature contre ce prélat, en le confessant auteur des cinq propositions condamnées par le pape et les évêques, défenseur des hérésies qu'elles renferment, et corrupteur de la doctrine de saint Augustin ; et je confesse aujourd'hui que j'ai signé contre M. Jansénius des faits dont je ne suis point persuadé et qui me paraissent au moins fort douteux et fort incertains... » (1). Le prêtre capable d'écrire une pareille rétractation n'était pas opiniâtre ; et notons qu'à aucune époque il ne fut janséniste. De même il n'hésita pas à reconnaître les erreurs qu'il avait commises dans son Traité des lois de la Communication des Mouvements, lorsque Leibnitz les lui montra. Et sa volonté pourtant très nette de rester à l'Oratoire disparut presque, quand il craignit d'être contraint dans ses opinions (2). Aucun doute n'est donc possible sur le désintéressement de Malebranche et sur la profondeur de ses sentiments religieux. Faut-il aller plus loin et voir en lui en mystique ? De bonne heure l'homme a tenté deux voies pour connaître : l'une, la voie logique, prend la raison comme guide ; qui la suit doit s'arrêter à chaque instant dans sa marche, pour se rendre compte du pas qu'il a fait. Mais l'effort devient rapidement douloureux, on se lasse d'entasser l'Ossa sur le Pélion ; et plus d'un ambitieux édifice s'est écroulé avant même d'être à moitié construit. L'homme a donc cherché une autre route : voyant qu'à de certaines heures son esprit s'illuminait d'inspirations soudaines, il a voulu s'affranchir de la dialectique intellectuelle. Par l'action morale, par la purification du cœur, il a pensé s'unir directement à Dieu ; c'est la voie mystique, fort semblable, malgré les apparences, dans les religions les plus diverses. On sait combien épineuse la question du mysticisme ; des philosophes modernes ont cru trouver dans « l'expérience religieuse » une base solide pour les croyances traditionnelles ; extases, miracles ont rencontré des apologistes, souvent par trop dénués d'esprit critique. Plusieurs théologiens qualifient de mystiques les grâces ordinaires mais éminentes que Dieu accorderait

(1) Batterel, *ouvrage cité*, t. IV, p. 326, 327.
(2) André, *ouvrage cité*, ch. IV, p. 97.

Digitized by Google

aux chrétiens généreux pour les sanctifier (1). Ravissements, visions, paroles intérieures, etc. seraient des phénomènes accidentels que l'état mystique n'exclut pas, mais qu'il n'appelle pas non plus nécessairement et dont il reste essentiellement distinct. Pour d'autres, au contraire, ces phénomènes extraordinaires seraient la caractéristique fondamentale de l'état mystique, état fort rare auquel le plus grand nombre des chrétiens même parfaits ne parviennent jamais. La constatation expérimentale du contact divin, « une sorte de palpation de Dieu au plus intime de l'âme », serait l'élément constitutif du mysticisme (2). A notre avis cet élément constitutif réside dans une disposition physique ou mentale soit naturelle soit acquise ; on la cultive à l'aide de procédés identiques dans toutes les religions et bien connus des moines boudhistes comme des moines chrétiens. S'il se borne à une fréquente élévation du cœur et de l'esprit vers Dieu, le mysticisme reste un état normal ou presque ; extases et visions relèvent de la pathologie.

Rien ne permet de supposer que Malebranche se soit cru favorisé de grâces extraordinaires ; aucun de ses biographes ne parle de ravissements ni de révélations. Son mysticisme paraît celui du chrétien pieux, pénétré de la vanité des choses d'ici-bas mais très éloigné d'admettre qu'il est parvenu au sommet de la voie illuminative. « Faites, dira-t-il à Dieu, que malgré les caresses trompeuses et les vaines frayeurs que me font sans cesse les biens et les maux qui passent, mon esprit immortel ne s'attache qu'à vous, être immuable et éternel, source inépuisable de biens, cause unique de tout bonheur, la lumière, la vie, la nourriture, le lieu de repos ; en un mot la fin délicieuse et parfaite de tous les esprits que vous avez créés à votre image et à votre ressemblance » (3). L'union à Dieu, dont il parle sans cesse, n'a rien d'extatique et n'implique pas l'élan supra-intellectuel observé chez

(1) Saudreau a développé cette opinion dans des livres et des articles nombreux.

(2) Poulain a soutenu cette opinion dans de nombreux écrits. Voir aussi Lejeune. *Dictionnaire de théologie catholique*, article contemplation.

(3) *De l'Adoration en esprit et en vérité*, 2e partie.

Digitized by Google

les grands mystiques. Elle se réduit à la connaissance de la vérité et à l'amour de la vertu : « La connaissance de la vérité et l'amour de la vertu ne peuvent être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu et une espèce de possession de Dieu » (1). « La connaissance de la vérité et l'amour réglé de la vertu font toute notre perfection... ils nous mettent même en possession de lui (Dieu) autant que nous en sommes capables en cette vie » (2). Nous voilà loin du contact, de la palpation de Dieu ! Car Malebranche n'admet d'autre connaissance que la connaissance par les idées claires, la connaissance précise et scientifique, obtenue d'après les procédés rigoureux de la démonstration géométrique. Et il ajoute expressément que l'union à Dieu n'est pas naturellement sentie pendant notre existence terrestre. « Nous découvrons par la vue claire de l'esprit que nous sommes unis à Dieu d'une manière bien plus étroite et bien plus essentielle qu'à notre corps. Mais nous ne sentons point naturellement notre union avec Dieu. Ce n'est point par l'instinct du sentiment que nous sommes persuadés que Dieu est notre tout, si ce n'est par la grâce de Jésus-Christ, laquelle cause en certaines personnes ce sentiment pour les aider à vaincre le sentiment contraire par lequel ils sont unis au corps » (3). Les grâces de sentiment, rendues nécessaires par la corruption originelle, sont d'ailleurs accordées à tous les chrétiens et ne méritent pas d'être appelées mystiques (4).

Si Malebranche ne fut pas un mystique, au sens restreint du mot, il a, par contre, beaucoup étudié et beaucoup goûté les écrits des mystiques, car il trouvait chez eux, traduites et précisées, nombre de ses propres aspirations. Il s'est imprégné de leur esprit, il a retenu les formules où se concrétisent leur conception du monde et de la destinée humaine ; il estime de plus que si tous ne sont pas appelés à l'intimité de Dieu dès ici-bas, tous

(1) *Recherche de la Vérité*, L. V, ch. v.

(2) *Recherche de la Vérité*, l. V, ch. v. Voir aussi *Conversations Chrétiennes*, VIIe. Entretien.

(3) *Ibidem*.

(4) *Méditations Chrétiennes*, XIVe Méditation.

Digitized by Google

doivent pratiquer les mêmes vertus et tendre au même but. « Tout homme doit désirer aussi bien que sainte Thérèse ou de souffrir ou de mourir ; ou plutôt comme sainte Magdeleine de Pazzi, de souffrir et de ne point sitôt mourir. Car tout homme qui aime l'ordre... qui ne se considère que comme partie des ouvrages de Dieu et qui ne met pas sa fin dernière dans soi-même... doit se conformer à la volonté de son Tout » (1). Mais à la différence de ceux qui, généralement, goûtent les écrivains mystiques, Malebranche avait un esprit géométrique, ami des démonstrations rigoureusement probantes. Incapable de repos hors de l'évidence, il voulait voir clair et préciser ce que les mystiques, assoifés de divin, ont prudemment laissé dans l'ombre. Des formules un peu vagues, dont ils sont coutumiers, il extraira des idées nettes, pour en déduire avec une logique inflexible les plus extrêmes conséquences. En mathématicien, et malgré les abîmes que les théologiens verront entrouverts sous ses pas, il démontrera que le monde est un vain fantôme, que l'homme est un néant, qu'il n'y a de vraie réalité que Dieu. Ce faisant il aura prouvé qu'il est nécessaire de négliger tous les biens périssables, mais, en humiliant la créature, il aura fini par l'identifier, ou presque, avec le créateur.

L. Barbedette.

(1) *Méditations sur l'Humilité et la Pénitence*, IIIe Méditation, 2e considération.

Digitized by Google

LES TOMBES ROYALES D'OUR

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Depuis 1922, une mission anglo-américaine représentant le British Museum et l'Université de Pensylvanie à Philadelphie, poursuit méthodiquement des recherches archéologiques à El-Moughéir, en Basse-Mésopotamie ; c'est le site de l'ancienne Our dont la tradition biblique fait la patrie d'Abraham. Ces fouilles avaient d'ailleurs été précédées en 1919 de celle de M. H. R. Hall, conservateur au Musée Britannique, et auparavant des sondages de M. R. C. Thompson en 1918 et jadis de Taylor (1854).

Un chapitre des fouilles d'Our, dirigées par M. C. L. Woolley, pour l'Angleterre, est particulièrement intéressant ; il a trait aux tombes archaïques qui y ont été découvertes.

Notre connaissance des anciens modes de sépulture s'en est trouvée considérablement accrue et nous résumerons tout d'abord ce que nous ont appris les précédentes explorations.

A Suse les recherches de la mission De Morgan datant de 1907-1908, et celles toutes récentes de M. de Mecquenem, nous ont fait connaître une nécropole, la plus ancienne de l'Asie antérieure et jusqu'ici sans parallèle. Elle se compose d'une butte funéraire au niveau du sol vierge ; les corps y ont été déposés avec un petit mobilier, composé de vases peints monochromes d'une grande finesse, (on les désigne sous le nom de vases du Style I), de haches et de miroirs de cuivre pur, de vases de pierre

Digitized by Google

contenant des restes de fard, et de nombreux outils ou armes de pierre taillée. Il s'agit donc d'une civilisation énéolithique. Par comparaison avec les séries suivantes, on date cet ensemble d'environ 3.500 au minimum avant notre ère. Si nous analysons le décor de cette céramique, nous y retrouvons des motifs dont la signification nous échappe pour cette époque, puisque cette civilisation ne connaît pas encore l'écriture, mais dont la forme déjà bien fixée est celle de symboles religieux que nous retrouverons en Sumer-Akkad tout au long de l'histoire (la bêche, les cornes d'un animal représentées seules ou avec sa tête, l'aigle aux ailes éployées, la « tresse ») ; certains motifs composés qui auront par la suite une grande fortune et dont la signification religieuse est certaine, sont également assurés dès ce moment (le bouquetin associé à la bêche, l'arbre cantonné de deux animaux). S'il n'y a pas certitude, il y a du moins présomption que la signification est déjà la même. En tous cas, ce mobilier funéraire est garant d'un culte des morts et de la croyance à une vie dans l'au-delà. Cette croyance doit être ancienne à cette époque, et devenue traditionnelle, mécanique pour ainsi dire, car la nécropole de Suse est une nécropole au second degré. Les corps d'abord inhumés ailleurs, ont été réenterrés de nouveau lorsque les squelettes étaient décharnés ; on trouve parfois les os rassemblés dans les pièces de la vaisselle du mort, un crâne dans une coupe, les os longs dans un grand gobelet, etc... Cependant la coutume persiste de donner à ce qui n'est même plus l'apparence d'un cadavre, les choses nécessaires pour une autre vie.

Les tombes archaïques de Sumer ont été découvertes à Our et dans son voisinage immédiat, à El-Obéid, par M. Hall et par M. Woolley ; à Kish dans la région de Babylone, par M. St. Langdon qui y fouillait en 1923-24 au nom de l'Université d'Oxford et du Field Museum de Chicago. Nous négligerons les tombes éparses trouvées jadis par les diverses missions de Tello, Niffer, Bismya, etc..., malgré l'intérêt qu'elles présentent ; elles sont d'une date un peu moins ancienne et ne font que suivre la tradition de tout un groupe de celles que nous allons décrire.

On peut distinguer quatre cimetières successifs, en Sumer, pour

Digitized by Google

la période qui sépare la nécropole susienne de la Première dynastie d'Our. Tout d'abord le premier cimetière d'Obéid où l'on a recueilli des vases peints (dits du style I bis) analogues à ceux qui ont été trouvés à Tépé-Moussian, Persépolis et Bender-Bouchir en Perse, Our, Eridou, Kish en Sumer.

Puis viennent le premier cimetière de Kish où se retrouvent quelques vases peints et des pots à anse figurée, et le cimetière de Kish désigné par la lettre A, où les pots à anse persistent, sans vases peints ; c'est sans doute à cette époque que remontent les tablettes à écriture pictographique.

Nous touchons enfin au cimetière d'Obéid contemporain de la Première dynastie d'Our (vers 3.000 ou 2.900 si nous adoptons la dernière chronologie ultra-courte, 3.100 dans l'autre hypothèse). A ce moment la peinture sur vases a bien disparu, mais le souvenir en persiste dans deux spécimens de pots provenant de ce cimetière.

Qu'il s'agisse des tombes d'Our, d'El-Obéid ou de Kish, les sépultures archaïques se présentent sous la forme d'une fosse dans laquelle le mort est couché sur le côté, plus ou moins contracté, entouré d'offrandes funéraires, vases, coquilles remplaçant les boîtes à fard ; parfois le cadavre est recouvert comme d'une cloche par un grand vase. Les mains du mort sont le plus souvent rapprochées du visage, à El-Obéid, et tiennent quelquefois un gobelet. Un autre type beaucoup plus rare de sépulture, mais de même époque, est une tombe rectangulaire et étroite, voûtée en briques ; le corps y est déposé étendu. Le mobilier est assez pauvre : pas de cylindres-sceaux ; une vaisselle de terre cuite ou de pierre sans ornement et sans peinture ; pas d'objets cultuels.

Pratiquement, il ne reste rien que des débris du cimetière primitif d'Obéid, car il a été détruit de fond en comble pour faire place à la deuxième nécropole datant de la Première Dynastie d'Our. Mais ces débris de céramique peinte sont un jalon chronologique intéressant. Notons que, jusqu'ici, cette céramique peinte, partout où elle a été retrouvée en Sumer, ne s'accompagne de rien qui puisse être encore qualifié de Sumérien ; certains archéologues ont donc été tentés d'appeler cette période « présumérienne ».

Digitized by Google

A Our, on a découvert une nécropole contemporaine de la seconde nécropole d'Obéid, c'est-à-dire du temps de la Première Dynastie d'Our. Cette nécropole resta longtemps en usage puisque beaucoup de ses tombes datent de la période d'Agadé (2850). En creusant sous cette nécropole, on a découvert des sépultures beaucoup plus anciennes, les « tombes royales » dont la forme est toute différente.

Au lieu de petites fosses proches du sol, ce sont de larges puits à parois en talus, de profondeur variable ; les unes ont leur fond à environ 9 mètres de la surface, une même à 13 m. 50 ; la largeur de ces puits au niveau du sol atteint jusqu'à 15 mè-

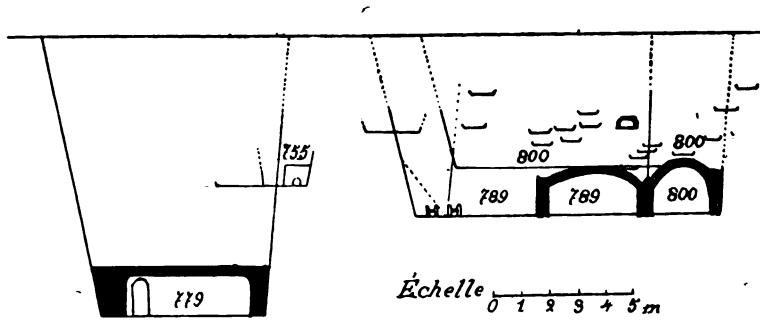


Fig. 1. — Coupe des « tombes royales ». Tombes : de Meskalamdoug (755), à l'étendard (779), du roi (789), de la reine (800). D'après *Antiquaries Journal*, octobre 1928, p. 421.

tres ; certaines des tombes datant de la première dynastie d'Our ont été creusées non entre les puits des tombes royales, mais dans ces puits remblayés.

Cinq des tombes situées à la plus grande profondeur se révèlent particulièrement intéressantes, non seulement par leur mobilier, mais aussi par les rites funéraires qu'elles nous font connaître ; nous les étudierons particulièrement.

Quatre d'entre elles peuvent être réparties par groupes (A et B) de deux, dans lesquels la seconde a été creusée dans l'ancien puits, comblé, de la première ; par définition, la tombe supérieure de chaque groupe est donc moins ancienne que celle qui se trouve au-dessous.

Digitized by Google

Groupe A. Nous rencontrons d'abord, à 7 m. du sol une tombe dont l'aire est remplie par un caveau maçonné (fig. 1, nº 755). Dans ce caveau, les traces d'un squelette étendu, les mains ramenées sur la poitrine, la tête autrefois couverte d'un casque d'apparat en or représentant la chevelure soigneusement coiffée et maintenue par un tortil. La tombe contenait en outre quantité de vaisselle d'or, de bijoux et d'armes en or. A plusieurs reprises nous retrouvons sur des récipients le nom gravé du possesseur : Meskalamdoug, sans aucun titre. Nous avons deux critères pour dater cette sépulture : le style des objets, l'écriture. Le casque avec son oreille en relief peut être rapproché de celui que porte le roi Eannatoum sur la Stèle des Vautours (2.900 dans la chronologie habituelle). D'autre part l'écriture du nom est comparable à celle de l'époque de Lougalzaggisi qui précède la dynastie d'Agadé ou même à l'écriture du début de cette dynastie. Elle n'est plus du tout archaïque. Nous pouvons donc situer Meskalamdoug vers 2.850 avant notre ère. Nous remarquerons que dans cette tombe. outre les objets ayant appartenu au roi, se trouvaient des parrures : épingles, pendants d'oreilles, bracelets, bagues, spirales à insérer dans les cheveux, comme en portent les femmes. Cependant aucune trace d'autre corps que celui de Meskalamdoug n'a pu être relevée dans le caveau.

En continuant à creuser le grand puits dans lequel on avait ménagé celui, plus petit, de Meskalamdoug, on arrive à une tombe que M. Woolley appelle la tombe « à l'étendard » (fig. 1, nº 779). Tout le fond est occupé par le caveau composé de trois chambres voûtées se faisant suite ; dans celle du milieu une dépression indiquait la place du cercueil et aux quatre coins un trou rond destiné sans doute à recevoir un pieu ; l'on pense de suite à un dais abritant le cercueil. Sur un des côtés du puits on avait aménagé un accès en escalier rejoignant la surface du sol. Au pied des degrés on a recueilli les restes de plusieurs gardes du corps armés de lances. Dans une des chambres, les restes d'au moins quatre cadavres. Les plus beaux objets d'art que contenait cette tombe sont un œuf d'autruche en or, inscruté à une extrémité d'une collerette de coquille marine (employée par les

Digitized by Google

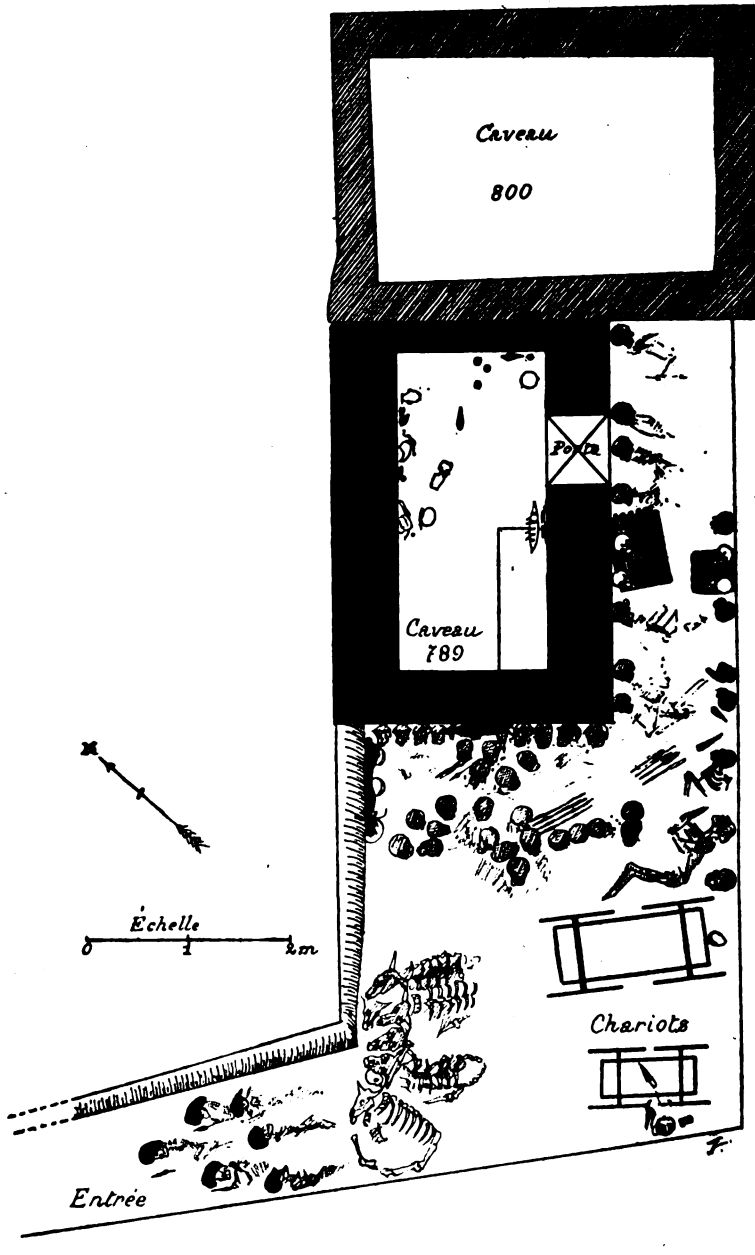


Fig. 2. — Plan de la tombe « du roi ». D'après *Antiquaries Journal*, décembre 1928, pl. LXI.

Digitized by Google

Sumériens pour remplacer l'ivoire), lapis-lazuli et calcaire rouge, et l'objet que M. Woolley qualifie d'étendard. C'est une sorte de pupitre à angle très aigu, dont les faces, mesurant o m. 47 de long sur o m. 22 de haut, sont réunies par une pièce triangulaire. Chaque face était recouverte de bitume où des incrustations de coquille avaient été rapportées sur un fond de petits morceaux de lapis, et comportait trois registres de figures, séparés et entourés par une bordure en mosaïque faite de petits losanges de couleur. Une face est consacrée à retracer un fait d'armes glorieux : le combat des gens de pied, la charge des chars, et le dénombrement des prisonniers ; l'autre célèbre les joies de la victoire.

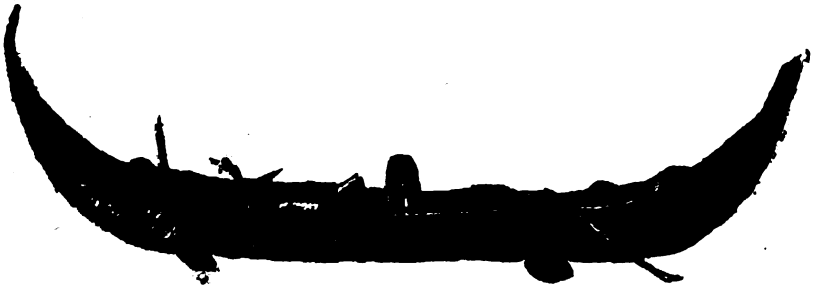


Fig. 3. — Le bateau d'argent de la tombe du roi D'après *Antiquaries Journal*, décembre 1928, pl. LXII.

Le roi donne un banquet à ses familiers et fait défiler devant lui le butin rapporté de l'expédition.

Ces bas-reliefs nous fournissent encore quelques points de comparaison : la coiffure ébouriffée de certains personnages se rapproche de celle qu'on voit sur des cylindres de l'époque archaïque (environ 3.000 avant notre ère) ; la façon de rendre un troupeau de chèvres se retrouve sur une plaque au nom d'Our-Enlil et sur un cylindre, tous deux de même époque. La disposition de la scène du banquet est celle du bas-relief d'Our-Nina qui est au Louvre. Le tout concourt à dater d'environ 3.000 au plus, la tombe à l'étendard.

Le second groupe B se compose des tombes du « roi » et de la « reine ». Nous décrirons d'abord la plus profonde, celle du roi (fig. 1, n° 789). Le fond du puits auquel on accédait par

Digitized by Google

une pente douce partant de la surface du sol, a été laissé libre en partie, pour y entasser les offrandes ; c'est dans un angle qu'on a bâti le caveau du roi (fig. 2). Mais dès l'antiquité les violateurs sont parvenus au caveau, en ont perforé la voûte et l'ont vidé de la plus grande partie de son contenu. On y a cependant retrouvé quelques objets d'importance : un jeu enrichi de plaques de coquille gravées, et un bateau en argent de 0 m. 64 de long (fig. 3).

Si l'on rapproche cette découverte de la présence, plusieurs fois constatée, d'un bateau de bitume dans les tombes creusées par la suite au-dessus des tombes royales, notamment dans celles qui datent de la dynastie d'Agadé, on voit que la croyance à un voyage dans l'au-delà qui nécessiterait une barque, est bien nette en Sumer pour une grande partie de la période archaïque, du moins en ce qui regarde le territoire d'Our. Nous savons qu'à Our le culte du dieu lune est prépondérant et qu'il s'en est allé avec les migrations araméennes à Harran, à Qatna (fouilles de M. Du Mesnil du Buisson à Mishrifé) (1). Or le croissant lunaire est assimilé à une nacelle dans laquelle le dieu vogue à travers le ciel (2). Y a-t-il un rapprochement à tenter entre ce mythe et le bateau des tombes ? Nous ne saurions l'affirmer.

Si le caveau du roi fut violé, le reste de la tombe était resté intact et l'on y découvrit quantité d'offrandes funéraires. D'abord des victimes ; au bas de la pente qui conduit à la surface du sol, six gardes du corps casqués et armés ; le long des murs du caveau, bien alignées, les femmes du roi, toutes ornées de la même coiffure faite de rubans d'or et de pierres précieuses : des serviteurs, les gardes d'écurie et les conducteurs de deux chars à quatre roues tirés chacun par trois bœufs, massacrés eux aussi. Parmi les objets d'art, une tête de taureau en cuivre qui dut appartenir à une harpe dont le reste a péri, une autre tête de taureau en or, à crinière et barbiche en lapis-lazuli qui fit sans doute aussi partie de l'ornementation d'une harpe (fig. 4) ;

(1) *Les ruines d'El-Mishrifé au nord-est de Homs* : *Syria* VII, (1926), p. 289, et années suivantes.

(2) E. Combe, *Histoire du culte de Sin en Babylonie*, I, (1908), p. 108.

Digitized by Google

quantité d'armes d'argent ou d'or. On se rend compte que les parois de la fosse furent tapissées de nattes jusqu'à une certaine hauteur, et que des nattes furent étendues sur les offrandes avant de combler le puits funéraire qui contenait en tout soixante-deux cadavres.

Fig. 4. — Tête de taureau en or et lapis-lazuli, trouvée dans la tombe du roi. D'après *Antiquaries Journal*, décembre 1928, pl. LXIV.

La tombe dite de la « reine » fut creusée dans le même puits de façon à être superposée à celle du roi (fig. 5) ; elle se compose aussi d'une grande fosse et d'un caveau, mais celui-ci a été placé à une extrémité de la fosse, en contre-bas, de sorte qu'il est contigu au caveau sous-jacent du roi (fig. 1, n° 800).

Digitized by Google

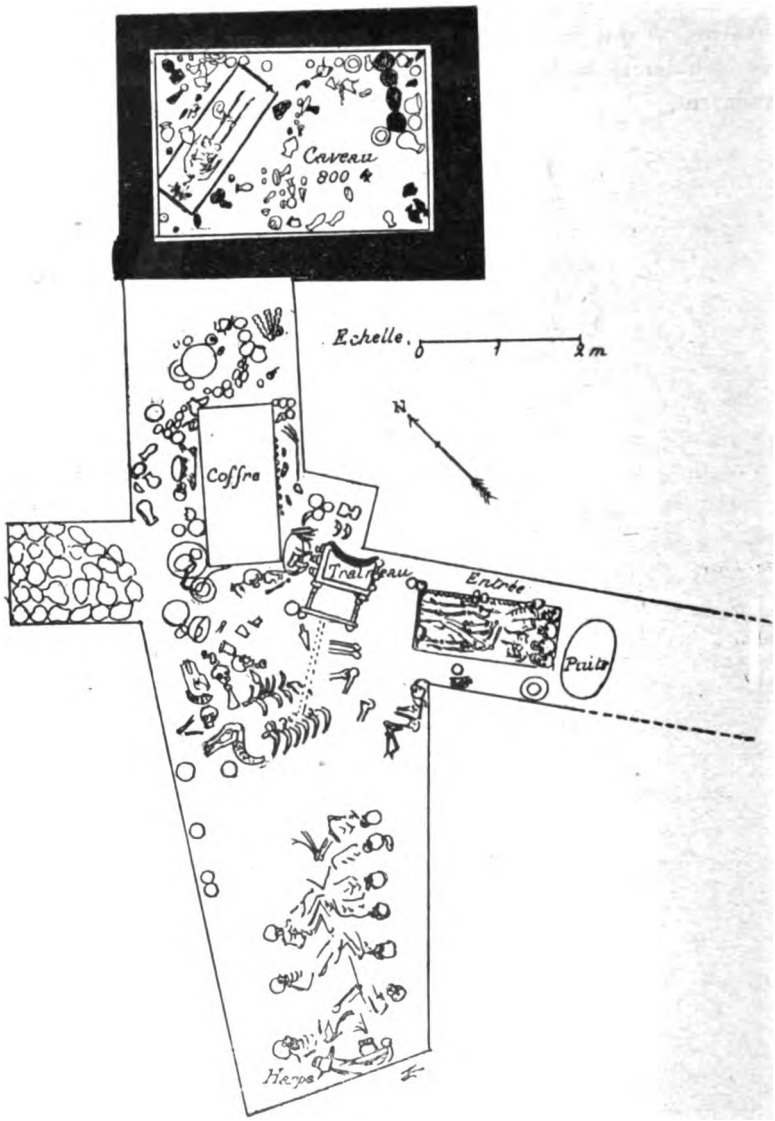


Fig. 5. — Plan de la tombe « de la reine ». D'après *Antiquaries Journal*, décembre 1928, pl. LXV.

Digitized by Google

Ce désir évident de rapprocher autant que possible les deux corps, montre qu'il s'agit d'un couple princier ; après la mort du roi, la reine lui succéda et garda le pouvoir jusqu'au moment où elle reçut les mêmes honneurs que son prédécesseur. Le rite funéraire des sacrifices humains s'adresse donc à la fonction royale, indépendamment de qui l'exerce et nous voyons quelle place tenait alors la femme dans la société.

Cette tombe n'a pas été violée ; toutes les offrandes sont intactes et nous y retrouvons à la fois le même luxe de sacrifices humains, et une profusion d'objets d'art. Nous signalerons parmi eux, une vaisselle d'or, d'argent, de pierres rares, de toute beauté ; une bijouterie compliquée, un peu barbare, boucles d'oreilles en énormes croissants de lune, peignes rappelant le peigne espagnol, breloques, colliers, pendentifs d'or, de lapis-lazuli et de cornaline ; des épingles à attacher les vêtements brodés de pierreries qui ont été retrouvées sur place, bref un ensemble de la plus grande richesse. On a recueilli les restes d'un traîneau, sans doute le traîneau funéraire, dont l'usage remonte à l'époque où la roue n'était pas encore connue : il est à noter qu'en Egypte le mort continua d'être porté sur un traîneau à sa dernière demeure. Au milieu de la fosse se voyaient les traces d'un grand coffre qui avait dû contenir les vêtements de la reine ; il avait été déposé sur une natte. Or ce coffre dissimulait un trou dans le sol qui communiquait avec le caveau du roi ; c'est par là que les pilleurs de tombes étaient entrés dans le caveau et c'est pendant les travaux de la tombe de la reine que le sacrilège s'était accompli. Voilà qui en dit long sur la mentalité des violateurs de tombeaux, cette plaie de l'antiquité, aussi bien de l'Asie que de l'Egypte. Tandis que des honneurs funèbres inouïs allaient être rendus à la reine, ceux qui les préparaient dérobaient les trésors du roi précédent, dont nul n'avait encore perdu le souvenir. Dès ce moment le respect des morts n'est plus universel, et l'on pourrait peut-être en inférer que la population accomplissait, contrainte et forcée, des rites qui lui avaient été imposés, mais qui ne faisaient pas partie de son fond propre. En effet, les sacrifices humains en l'honneur des morts cessent brusquement ; rien dans

Digitized by Google

les tombes moins anciennes ne vient les rappeler ; pas de répondants, pas d'oushabti comme en Egypte, alors que l'on continue à assurer la nourriture des défunts. Aucun texte ne fait allusion à cette pratique, alors qu'ils sont innombrables ceux qui mentionnent les offrandes ordinaires dues aux morts ; cette coutume des sacrifices humains paraît oubliée aussitôt qu'elle cessa, au contraire d'un usage profondément entré dans les mœurs.

La tombe de « la reine » qui contenait elle aussi un grand nombre de victimes, la tombe « du roi » sont maintenant dépassées ; les fouilles de cette année viennent de faire connaître un cinquième puits funéraire, auquel je faisais allusion, où M. Woolley outre les trésors habituels, a relevé la présence de soixante-quatorze cadavres.

Nous avons précédemment essayé de fixer la date de la sépulture de Meskalamdoug et de la tombe à « l'étendard ». Peut-on dater la tombe « du roi » et celle de « la reine » ? Dans la première aucun document épigraphique, mais dans la seconde plusieurs cylindres-cachets dont un, en lapis-lazuli, représentant une scène de banquet ou de sacrifice, était fixé sur le corps de la reine ; il porte la mention « Shoubad, la Dame ». Le style du cylindre, celui des caractères, plus archaïques que ceux du nom de Meskalamdoug, nous invitent à placer la sépulture de la reine au début du IIIe millénaire ; la tombe du roi, par définition, sera de quelques années plus ancienne et nous voyons ainsi que la tombe à l'étendard, celle du roi, celle de la reine s'échelonnent aux environs de l'an 3.000, tandis que celle de Meskalamdoug serait d'environ 150 ans plus récente ; c'est donc en gros le premier siècle et demi du IIIe millénaire avant notre ère qu'occupent les tombes royales d'Our.

Nous insisterons quelque peu sur les sacrifices humains dont elles nous révèlent l'existence. Ils sont évidents pour la tombe à l'étendard, celle du roi, celle de la reine et le dernier puits ; la présence de bijoux de femme, sans corps, dans la tombe de Meskalamdoug qui est la plus récente, pourrait être interprétée comme la marque d'une coutume en voie de disparition ; les bijoux représenteraient, pour ainsi dire, les femmes qui auraient

Digitized by Google

dû être immolées, comme certaines armes auraient pu tenir lieu des gardes et des courtisans habituellement sacrifiés. L'état des squelettes, traces plutôt qu'os tangibles, ne permet aucune considération sur la façon dont les victimes furent mises à mort, mais le sacrifice ne revêtait certainement pas l'allure d'un carnage ; c'est une immolation méthodique, vraisemblablement sur place (la présence des bœufs et des chars le donne à penser) ; tous les cadavres sont symétriquement disposés aux places les plus convenables à leur situation ; les femmes du harem alignées le long des murs du caveau, les gardes à l'entrée de la tombe, les serviteurs près des objets dont ils avaient la charge, les harpistes enfin, les mains posées sur leur instrument, comme prêts à le faire résonner. C'est toute une cour, figée dans la mort, qui accompagne le monarque, à qui l'on prête évidemment une existence calquée sur celle d'ici-bas, dans l'au-dela.

Il ne saurait être question, je crois, de voir dans ces massacres un sacrifice se rattachant aux rites de fertilité. Que le roi ait été grand pontife du culte de la cité, incarnant peut-être le dieu sur la terre, que le culte ait été à cette époque un culte rendu aux forces de fertilité et de fécondité, les textes nous le suggèrent ; mais la composition même du sacrifice indique que tout se rapporte à un personnage bien déterminé. Aucune des victimes n'a avec elle aucune offrande personnelle, seulement ce qui fait partie de sa fonction ; c'est bien le roi, dans un cas, la reine dans l'autre, que l'on veut honorer. On peut même être surpris du nombre infime d'objets auxquels on peut attribuer une valeur cultuelle, parmi tous les trésors de ces tombes. Tout au plus est-il possible de concevoir certaines têtes de taureaux isolées comme des vestiges d'idoles ; or il s'agit peut-être d'ornements de harpes. Tout ce qui est dans les tombes est en général objet d'usage.

Mais la nature même des ornements et des œuvres d'art des tombes nous avertit que ce qui sera plus tard symbole religieux est déjà reconnu pour tel : les têtes de taureaux, des statuettes de bouquetin, (trouvées dans le puits aux soixante-quatorze cadavres), les énormes boucles d'oreilles en croissant lunaire nous

Digitized by Google

sont familières ; les rois d'Our, s'ils pratiquaient des rites funéraires particuliers, suivaient du moins la religion générale.

Le gros point d'interrogation reste l'origine de ces sacrifices ; une comparaison s'impose, en tous cas, et ceux qui ont déjà écrit sur ce sujet n'ont pas manqué de la faire, c'est le rapprochement qu'on peut instituer entre ces rites et les funérailles chez les Scythes. Hérodote nous rapporte tout au long la coutume (1) : « La sépulture des rois scythes est dans le pays de Gerrhus, où le Borysthène commence à être navigable ; là, lorsque leur roi meurt, ils font une grande excavation carrée ; ... ils déposent le mort dans la fosse sur un lit de verdure ; ils l'assujétissent en plantant des deux côtés des dards, et ils étendent au-dessus de lui des poutres qu'ils recouvrent de claies. Dans l'espace vide, ils enterrent l'une de ses concubines qu'ils ont étranglée, et un échanson, un cuisinier, un palefrenier, un serviteur attaché à sa personne, un porteur de messages, des chevaux, des prémices de toutes ses richesses et des coupes d'or ; car ils ne se servent ni d'argent ni d'airain. Pour finir, en rivalisant d'ardeur, ils comblent la fosse et s'appliquent à la recouvrir d'un tertre d'une très grande élévation. »

On ne peut nier que les traits essentiels s'y retrouvent : le lit de verdure a son équivalent dans les nattes, et une javeline était plantée en terre à la tête du cercueil de Meskalamdoug. L'abri fait de poutres et de claies est représenté par les caveaux voûtés ; même comblement de la fosse pour terminer. Bien que près de 2.500 ans séparent l'époque de ces rois d'Our de celle dont parle Hérodote, la coutume est curieusement la même. Nous savons que les Scythes, au premier millénaire, avant notre ère, ont fait de graves incursions en Asie Antérieure ; sommes-nous déjà en présence à Our, d'un rameau appartenant à la même race ? La seule réponse que nous puissions donner, quant à présent, est que Sir A. Keith, ayant mensuré les quelques crânes venant du cimetière d'Obéid daté de la Première dynastie d'Our, constate leur dolichocéphalie générale ; les crânes asianiques carac-

(1) IV, 71-72.

Digitized by Google

térisés par la brachycéphalie sont absents. Il juge que nous sommes en présence d'individus situés à mi-chemin entre les Iraniens et les Sémites, avec prédominance des caractères Iraniens, conclusion qui s'accorde peu avec le type des Sumériens des monuments. Aurions-nous dans les tombes royales d'Our et dans celles d'Obéid, les sépultures d'envahisseurs, ayant été chassés du pays à l'aurore de l'histoire, ce qui expliquerait le brusque abandon de coutumes étrangères auxquelles la masse de la population était réfractaire ? La chose est possible, mais toute hypothèse plus accentuée serait je crois prématurée en l'état actuel de nos informations.

G. CONTENAU.

Digitized by Google

ISIS ELEUTHERA

Un passage de la litanie isiaque d'Oxyrhincos n'a pas été jusqu'ici bien restitué ni bien compris. Dans la longue énumération des épithètes données à Isis dans les diverses villes et régions, on lit aux lignes 79-80 :

ἐν Μύροις τῆς Λυκίας χεδνήν. ἐλευθε[ρί]αν.

Les premiers éditeurs (1) ont admis la possibilité du supplément ἐλευθέ[ρ]αν, mais ils ont préféré restituer ἐλευθε[ρί]αν, alléguant que l'image d'Isis Eleutheria se trouvait sur des monnaies d'Alexandrie à l'époque impériale. La même restitution a été adoptée par Schmidt (2) et par Lafaye (3), qui explique que ἐλευθερία est une « épithète ordinaire de Zeus, attribuée à Isis parce qu'elle a mis fin au règne des tyrans ». Tout récemment, G. de Manteuffel (4), ayant étudié le papyrus, note que la lacune semble trop courte pour deux lettres et qu'il vaudrait mieux écrire ἐλευθέ[ρ]αν, mais il renvoie à la remarque des premiers éditeurs sur Isis Eleutheria.

Il faut en réalité chercher dans une autre direction. Il me paraît clair qu'il faut écrire Ἐλευθέ[ρ]αν, et reconnaître une assimilation entre Isis et une divinité étrangère. Eleuthera est en

(1) Grenfell et Hunt, *Oxyrhincus Papyri*, XI, 1380, p. 214.

(2) *Göttingische Gelehrte Anz.*, 1918, 112 (reproduction de l'hymne avec corrections).

(3) *Revue de Philologie*, 1916, 83.

(4) *Ibid.*, 1928, 162.

Digitized by Google

effet, tout autant que Leto (1), la grande déesse du pays lycien (2). Artémidore, dans sa *Clef des Songes* (II, 35), expliquant les rêves où apparaît Artémis, rapproche l'Ephésienne, l'Artémis de Pergé (3) et ἡ λεγομένη παρὰ Λυκίοις Ἐλευθέρα ; et l'on comprend le rapprochement en voyant, sur les monnaies des villes lyciennes de Myra et de Kyaneai, l'idole d'Eleuthera, coiffée d'un modius avec un long voile, engaînée et le corps couvert de mamelles (4). Les inscriptions nous montrent le culte d'Eleuthera répandu depuis Telmissos à l'Ouest (5) jusqu'à l'extrémité orientale du massif lycien, à Termessos de Pisidie. Une inscription de cette ville loue son prêtre à vie, Τιβέριος Κλαύδιος Φλῶρος, d'avoir contribué de ses deniers à la fabrication d'une statue en argent de la déesse, qui sera portée dans les processions (6).

(1) « Le culte d'Apollon étant le culte principal de la Lycie, Isis, mère d'Horus, y avait été identifiée avec Latone », écrit Lafaye, *loc. cit.*, pour expliquer, à la ligne 78 : ἐν Λυκίᾳ Λητώ. Mais il n'est pas besoin de l'intermédiaire d'Apollon et d'Horus pour expliquer cette assimilation, Leto étant une grande divinité de la Lycie, où elle possède, près de Xanthos, son sanctuaire le plus illustre.

(2) Quelques textes sont cités par Jessen dans l'article *Eleuthera* du Pauly-Wissowa, X, 2344-2345. Je complète cette liste, sans oser croire qu'il ne m'échappe rien.

(3) Sur Artemis Pergaia, cf. B. Pace, *Anatolian Studies devoted to Sir William Ramsay*, 297 sqq.

(4) Voir *Cat. gr. coins Br. Mus., Lycia*, pl. XII, 9 ; XV, 7 ; XVI, 4 (cf. p. LIV, LVI, 57, 71) ; Imhoof-Blumer, *Nomisma*, VIII, pl. I, 15. On la trouve aussi sur des monnaies fédérales lyciennes, d'après Imhoof-Blumer, *ibid.*, p. 6, note 2. — Pour l'interprétation de la polymastie de l'Artémis Ephésienne, cf. Hogarth, *The archaic Artemision*, 329-330 ; E. Meurer, *Römische Mittheilungen*, 1914, 200-219 ; Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, 529-532.

(5) *Tituli Asiae Minoris*, II, 6 : Ὁρᾳ Ἐλευθέρᾳ εὐχή[ν]. L'éditeur n'a pas su que cette inscription avait été éditée par A. Maiuri, *Annuario della Scuola arch. di Atene*, II, 138, n. 8, qui a vu cet autel à Rhodes, n'en a pas connu la provenance lycienne et n'a pas aperçu le sens de la dédicace, qu'il transcrit : (Θ)ρασελευθέρα εὐχή[ν].

(6) *Bull. de Corr. Hell.*, 1899, 299, n. 23 : Ἡ πατρὶς ἱερέα θεᾶς Ἐλευθέρας διὰ βίου Τι. Κ. Φλῶρον υἱὸν Τι. Κλ. Μολιανοῦ ἀρξαντα καλῶς τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν καὶ φιλοτειμησάμενον εἰς κατασκευὴν ἀγάλματος πομπικοῦ ἀργυρέου θεᾶς Ἐλευθέρας * μ(ύρια) βφ΄. Cf. les images en argent d'Artémis données à Éphèse par C. Vibius Salutaris (*Ephesos*, II, 27), et qui doivent être transportées en procession de l'Artémision au théâtre lors de certaines fêtes (cf. A. Reinach, *Revue Epigraphique*, I, 1913, 230-234).

Digitized by Google

Près de là, sur le site d'Ewde-chan (1), quatre autels dédiés par un irénarque, père ou fils de Φλῶρος, à Apollon Patrôos, Nemesis Adrasteia, Tyché Agathé et Artémis Agrotera (2), portent en tête Θεᾶς Ἐλευθέρας (3). La déesse est adorée à Antiphellos (4), à Kyaneai où elle est appelée ἀρχηγετὶς ἐπιφανὴς Θεά (5). Enfin elle est la grande déesse de Myra. C'est à sa vengeance qu'en appellent les morts qui craignent la violation de leur sépulture (6). Déesse ἀρχηγετίς, on y célèbre en son honneur des concours et une panégyrie (7), et l'un des décrets rendus pour Opramoas de Rhodia-

(1) Sur ce site, cf. Hirschfeld, *Monatsber. Ak. Berlin*, 1874, 716-718; Lanckoronsky-Petersen, *Villes de la Pamphylie*, I, 21; Rott, *Kleinasiatische Denkmäler*, 29-31; Woodward, *Annual Br. School Ath.*, XVI, 77-79; Paribeni-Romanelli, *Monumenti Antichi*, XXIII, 79 sqq, 227; G. Moretti, *Annuario della Scuola arch. di Atene*, III, 136-141. Le nom antique en est inconnu. On a supposé que cette agglomération dépendait d'Attaleia ou d'Olbia (cf. Lanckoronsky, *loc. cit.*); elle dépendait de Termessos; en effet, Hill (*Journal of Hell. Stud.*, 1895, 128) a identifié le père du dédicant des inscriptions citées ci-dessous avec un personnage de Termessos; cf., à Termessos, l'inscription du tombeau élevé par ce Τι. Κλ. Φλῶρος ἱερεὺς à ses τροφεῖς (*Bull. de Corr. Hell.*, 1899, 22).

(2) W. Weber, dans Rott, *Klein. Denkmäler*, p. 360, n. 53 a-d. Le troisième se trouve déjà, à l'insu de l'éditeur, dans le *Journal of Hell. Stud.*, 1895, 128, n. 27 = *Inscr. gr. ad res rom. pert.*, III, 454 (avec mauvaise restitution de la première ligne), ainsi que la fin du second, *ibid.*, n. 26 = *Inscr. gr. ad res rom. pert.*, III, 455.

(3) Les pierres portent T Θεᾶς Ἐλευθέρας. On y voit une abréviation de τ(ῆς) θεᾶς Ἐλευθέρας, ce qui me semble improbable.

(4) Petersen et von Luschan, *Reisen in Lykien*, p. 62, n. 117 : Ἀμμὶς Ἐλευθέρᾳ χαριστήριο[ν].

(5) Le Bas-Waddington, III, 1286; *Inscr. gr. ad res rom. pert.*, III, 700 (qui écrivent à tort Ἐλευθερ(ί)ᾳ) : Ἐλευθέρᾳ ἀρχηγετίδι ἐπιφανεῖ θεᾷ. (Pour ἐπιφανής, cf. F. Steinleitner, *Die Beicht in der Antike* (1913), 15-21; F. Pfister, dans Pauly-Wissowa, Supplément IV, *s. v.* Ἐπιφάνεια). Pour les monnaies, cf. *Cat. Br. Mus., Lycia*, pl. XII, 9.

(6) *Bull. corr. hell.*, XVI, 306 (corrigé par Ad. Wilhelm, *Beiträge zur gr. Inschriftenkunde*, p. 321, et déjà dans *BCH*, XVII, 640) : ἔσται ἀμαρτωλὸς εἰς τὴν Ἐλευθέ[ραν] καὶ τοὺς Μυρέων θεοὺς πάντας.

(7) Cf. *Inscr. gr. ad res rom. pert.*, III, 704, II A, 8 : ἠγωνοθέτησεν τῆς πανηγύρεως τῆς ἀρχηγέτιδος θεᾶς Ἐλευθέρας; 714, 3-4 : αὐτ[οετὲ]ς (restitué par Ad. Wilhelm, *Anat. Studies devoted to Sir William Ramsay*, 423) ἀγωνοθετήσαντα πανηγύρεως τῆς ἀρχηγέτιδος θεοῦ Ἐλευθέρας (l. 8, suppléer,

Digitized by Google

polis (1), bienfaiteur de Myra et de son sanctuaire comme des autres villes de Lycie, appelle le sanctuaire d'Eleuthera à Myra « le plus beau et le plus grand des édifices de Lycie » (2).

Il n'est donc pas douteux que, dans la litanie d'Oxyrhincos, Isis ne soit assimilée à Eleuthera, comme, en d'autres invocations, elle est appelée du nom de la grande déesse du pays : ἐν Κρήτῃ Δικτυννίν, ἐν Βαμβύκῃ Ἀταργάτει, ἐν τῇ Ἀραβίᾳ Μεγάλην Θεάν (3), ἐν Λυκίᾳ Λητώ, ἐν Καρίᾳ Ἑκάτην, ἐν Πέρσαις Ἀναείτιν (4).

Louis ROBERT.

Athènes, juillet 1928.

non pas τὴν ἱερατείαν τοῦ θεοῦ ἕ[τι] ἄγοντα, mais sans doute ἐ[ξ]άγοντα); 739, XIII, 40 sqq. : ἀγωνοθετήσας τῇ μὲν Μυρέων πόλει πανη[γύρεως θεᾶς Ἐ]λευ[θέ]ρας καὶ τοῦ κυρίου αὐτοκράτορος.

(1) *Ibid.*, 739. Pour la chronologie, cf. E. Ritterling, *Rheinisches Museum*, 73, 35 sqq.

(2) XIX, 10 sqq. : τό τε ἱερὸν τῆς Ἐλευθέρας ἐγείρ[ει τ]ῶν ἐν Λυκίᾳ ἔρ[γων τὸ] κάλλιστον καὶ μέγιστον. — Aussi n'est-il pas douteux que les monnaies de Myra montrant une idole soit dans son temple (cf. les références citées plus haut, p. 283, note 4), soit dans un arbre que semblent attaquer deux hommes et défendre deux serpents (*Cat. Br. Mus.*, pl. XV, 6), ne représentent Eleuthera. C'est à tort que H. Graillot, *Culte de Cybèle*, 385, 396-397, l'appelle la Mère des Dieux.

(3) Cf. F. Cumont, *Syria*, VIII (1927), 368.

(4) Corrigé et expliqué par F. Cumont, *Rev. de Philologie*, 1916, 133-134.

Addendum. — B. A. van Groningen, dans sa dissertation *De papyro Oxyrhincita* 1380 (Groningue, 1921), veut écrire Ἐλευθε[ρί]αν : « Cyaneis, in urbe Myris propinqua, venerabantur deam Ἐλευθερία Ἀρχηγέτις (*CIG*, III, p. 1140, n. 4303 h, 1). Itaque hoc loco littera capitali scribendum est Ἐλευθερία neque merum epitheton est. Utrum Myris alia « Libertas » cognomine Κεδνή fuerit an auctor erraverit, difficile est diiudicatu ». Je ne m'entends avec van Groningen que sur la nécessité de mettre une majuscule au début du mot. Il lui a échappé, en plus de tous les témoignages sur le culte d'Eleuthera en Lycie, et notamment à Myra, que le mot Ἐλευθερία, dans l'inscription qu'il cite (voir ci-dessus, p. 284, n. 5), n'est dû qu'à une correction de l'éditeur, dont Carl Keil, voici 80 ans (*Philol.*, V, 1850, p. 650), a montré l'inanité, en rapprochant le texte d'Artémidore.

Digitized by Google

ΠΟΤΝΙΑ « ΑΝΔΡΩΝ ΤΕ ΘΕΩΝ ΤΕ »

Note sur le type de la Déesse-Mère entre deux assesseurs anthropomorphes.

(Pl. I-III.)

Tandis que de nombreuses études ont été consacrées à la Πότνια θηρῶν, déesse « préhellénique » dompteuse des fauves, les historiens des religions grecques ont plutôt laissé dans l'ombre un *autre aspect*, je crois, de la *même personnalité divine* : celui où elle apparaît avec des servants humains disposés de chaque côté d'elle : personnages de rang divin, héroïque, ou plus humble (1).

De rares documents, qui n'ont pas tous été signalés, ou étudiés d'assez près, m'ont cependant, prouvé que, sous cette forme, un type très curieux des puissances du monde supérieur, dès l'époque préhellénique, pourrait être retrouvé, et déjà plus ou moins suivi ; la Πότνια « ἀνδρῶν τε θεῶν τε » n'a peut-être pas été moins célèbre que la « dompteuse des fauves », dont, au vrai, elle ne se distingue guère ; Lucrèce n'invoquait-il point une :

« Magna deum mater, materque ferarum » ? (II, 598 sqq.).

Les deux groupes héraldiques formés par la dompteuse et ses animaux soumis, d'un côté ; par la « Mère » et ses servants anthropomorphes (qui ne sont pas des *adorants*), d'autre part, n'ont pas eu l'un et l'autre une égale fortune ; mais le second —

(1) Au Congrès des Historiens français, le 21 avril 1927, j'avais résumé l'essentiel de cette étude ; cf. *Actes du 1er Congrès*, 1928, p. 24.

Digitized by Google

où la déesse prélude à son rôle de régulatrice de la vie humaine — ne m'a pas paru le moins intéressant.

Dès avant la guerre, mon attention avait été appelée, à ce sujet, sur une petite *plaquette d'or inédite* (1), estampée et ajourée, du Musée de Candie (vitrine 76, des trouvailles de l'Ida). Elle a été achetée en 1909 à un paysan d'Axos Melopotamou, d'après les renseignements qui m'ont été récemment fournis par l'administration du Musée. Sans qu'il soit utile de décrire ici l'objet (fig. 1, pl. I), dont la reconstruction a été facile, on voit que la déesse est représentée de face entre deux hommes de profil ; le peu qui subsiste des deux acolytes mâles suggère qu'ils devaient être vêtus à la crétoise (pagne, et *mitré* plutôt qu'étui phallocrypte, à dr.) La matière employée, le style miniaturesque, le soin attentif qu'on voit apporté à la décoration de la robe de la déesse, serrée à la taille (2), sont divers indices d'un travail qui peut encore remonter aux derniers temps de l'époque dite géométrique (3).

Un tel document n'est pourtant pas certes un incunable, et c'est à reconstituer ses antécédents créto-mycéniens, si possible, qu'il

(1) Haut. conservée 0,032. J'ai mentionné l'intérêt de ce document dès 1922 ; cf. *Éphèse et Claros*, p. 503, n. 4 ; mais j'avais eu tort alors d'indiquer comme provenence : grotte de l'Ida. Max. Collignon, qui (*Monum. Piot*, XX, 1913, p. 14, à propos de la statuette d'Auxerre), avait signalé aussi l'objet, l'examina au sujet seulement du costume de la déesse, et peut-être sans bien en voir la signification essentielle : « femme debout, dit-il, vue de face, vers laquelle se dirige *un homme* marchant à gauche » (?). *Ibid.*, la robe même de la déesse a été inexactement décrite.

(2) On comparera la robe de la Dame d'Auxerre : Max. Collignon, *Monum. Piot*, XX, 1913, p. 5 sqq. (cf. fig. 6-7) ; et par ailleurs, une plaque d'ivoire du sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte (*BSA*, XIII, 1906-1907, p. 106, fig. 32).

(3) C'est après le moment, précisément, où s'était tant développé le culte des Courètes, dans la grotte N. de l'Ida, tournée vers Cnossos ; XIe-IXe s. Sur un « bouclier »-cymbale, bien connu, de la grotte de l'Ida, le dieu mâle au taureau est assisté de *deux génies ailés assyrianisants*, symétriquement disposés à ses côtés : Courètes, selon A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 654 sqq. ; cf. A. Plassart, *Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe à Délos*, p. 67, n. 4. Il est possible que l'art oriental eût ajouté des ailes aussi aux Courètes et Dioscures, comme il en a donné à Attis, à Pâris même (selon Sir A. Evans, par confusion du nœud dorsal, attribut des assesseurs divins). Cf. pour les Dioscures clazoméniens, Picard-Plassart, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 408 sqq.

Digitized by Google

faut ici employer notre étude. Or, Sir A. Evans a publié en 1925 (1) une petite bague-cachet, féminine, du « trésor de Thisbe », objet dont l'authenticité est malheureusement bien loin d'être assurée, mais à propos duquel l'éminent savant avait groupé d'importantes observations : la représentation serait essentiellement celle d'une déesse assise, *entre deux petites suivantes*. Elle n'est pas insolite et évoquerait, ainsi, pour plus d'un détail, le grand sceau de Mycènes (*l. l.*, fig. 12), qui a été maintes fois reproduit (2). On y voit une offrande à la Grande-Mère, assise sous un arbre. Il y a là même deux jeunes assistantes, que Sir A. Evans a considérées comme juchées sur des monticules de pierraille, et qui vaquent à des devoirs rituels. Elles n'avaient guère été remarquées, ni expliquées. L'archéologue anglais nous les a montrées pareillement associées à la déesse sur un sceau d'Haghia Triada (3), sur une stéatite noire du district de Pediada (E. de Cnossos) (4), voire sur une cornaline récemment trouvée à Mycènes (5), etc. Il est intéressant de constater que telle tradition de groupement subsistait jusqu'aux derniers temps minoens. La déesse « à la colombe » du petit sanctuaire cnossien dit des doubles-haches (6), a été trouvée accostée de deux personnages féminins plus petits, regardant, paraît-t-il, vers elle.

Personnages *féminins*. — Mais nous allons voir comment leur aspect a bien pu se transformer... peu à peu! D'après Sir A. Evans, *il s'agit là de* Διάσκουραι : *sœurs, dirait-on, des* Διόσκουροι *de Zeus*. Or, les Couroi, Courètes, ou Corybantes de la vieille religion

(1) *JHS*, XLV, 1925, p. 11-14, fig. 11 et pl. II, 1 (nº 5).

(2) P. ex. : G. Glotz, *Civil. égéenne*, p. 274, fig. 37 ; G. Karo, *Rel. d. aegaeischen Kreises*, nº 72.

(3) F. Halbherr, *Monum. antichi*, XIII, 1903, p. 43, fig. 37 et pl. VI (= Evans, *l. l.*, fig. 13).

(4) Xanthoudidis, Ἐφ. ἀρχ. 1907, pl. VIII, 113, p. 177. Xanthoudidis voyait là des adorants mâles (= Evans, *l. l.*, fig. 14).

(5) A. Evans, *l. l.*, fig. 15. Sur l'anneau de Nestos, dont la valeur reste toujours contestée, les petites assistantes « soignent » le lion couché, gardien du monde inférieur.

(6) Sir A. Evans, *Palace of Minos of Cnossos*, II, 1, 1927, p. 335 sqq. Les divers documents cités plus haut sont à nouveau allégués là, et la comparaison est reprise entre Διάσκουραι et Διόσκουροι.

Digitized by Google

minoenne n'avaient pas seulement sauvé et soigné Zeus enfant ; déjà ils protégeaient, gardaient Rhéa ; ils devaient ainsi, à l'occasion mériter de figurer près d'elle, dans l'attitude hiératique des servants de la plaquette d'Axos. Qu'il y ait eu, ou non, pour la formation de leur type, assimilation d'éléments autres que préhelléniques (1), il faut, du moins, prendre garde à une tradition étolienne, conservée par Strabon, et qui notait la trace d'antécédents *féminins* pour la lignée des Dioscures (2). Dans un fragment d'Eschyle déjà, le nom des héros n'est-il pas expliqué par « leur manière de disposer leurs cheveux comme de délicates demoiselles » (3) ? — Etymologies naïvement populaires, bien vagues souvenirs, sans doute : du moins, quand on les rapproche de la représentation que nous conserve la plaquette d'or du Musée de Candie, peuvent-ils prendre un intérêt plus historique (4).

Nous pouvons légitimement *soupçonner*, au moins, l'existence d'une relation cultuelle primitive de la Rhéa minoenne — déjà,

(1) Ch. Renel, *L'évolution d'un mythe, Açvins et Dioscures*. — Sir A. Evans, *l. l.*, a voulu signaler aussi, à son tour, certaines affinités aryennes des Dioscures, leur parallélisme avec les Açvins, les Divo Napata des Védas (spécialement pour l'habileté équestre) (?). — C'est un terrain dangereux où je craindrais de m'engager...

(2) Strabon, X, 3, 8 : θηλυστολοῦντας γάρ, ὡς αἱ Κόραι, τοὔνομα σχεῖν τοῦτο τοὺς περὶ τὴν Αἰτωλίαν φασίν.

(3) Passage conservé par Athénée, XII, 3, citant Phylarchos : χλιδῶν τε πλόκαμος ὥστε παρθένοις ἁβραῖς · ὅθεν καλεῖν κουρῆτα λαὸν ἤνεσαν.

(4) Au sujet de l'ambiguité sexuelle des Dioscures à l'époque crétoise, on devrait songer ici à ce qui est connu, par ailleurs, sur l'échange minoen des vêtements de prêtres et de prêtresses, dans le service sacerdotal ; p. ex. dans les corridas sacrées, où les dompteuses furent habillées en hommes : cf. W. Reichel, *Oesterr. Jahresh.*, 1908, p. 252 sqq. ; noter encore la secte « scythe » des Énarées, officiants frappés, disait-on, de la « maladie féminine », et qui paraissaient en robes longues dans le culte de la Grande-Mère : cf. M. Rostovtzeff, *RHR*, LXXXI, 1920, p. 100 sqq. ; *REG*, XXXII, 1919, p. 474. Certaines cérémonies du culte de l'Héraclès idéen, chef des Dactyles, comportaient elles-mêmes d'analogues travestissements ; cf. Ch. Picard, *BCH*, XLVII, 1923, p. 246-249 (Cos) ; à Erythrae, dans un thiase réservé à certaines femmes thraces, un Héraclès crétois recevait des offrandes de chevelures féminines ; cf. Pausanias, VII, 5, 5-8 ; R. Vallois, *REA*, XXVIII, 1926, p. 314. Pour la Lydie, Rome (culte d'Héraclès Ἐπιτίχιος), cf. aussi Ch. Picard, *BCH*, 1923, *l. l.*, ; J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, p. 314 sqq.

Digitized by Google

en cette circonstance πότνια ἀνδρῶν, — avec deux suivants masculins anthropomorphes ; ceux-ci, du type des Dioscures, se substituaient peut-être, à l'occasion, à deux Διάσκουραι, si l'hypothèse d'Evans est fondée, ce dont je ne puis ici décider.

J'appelle en tous cas l'attention sur une association assez fréquente — et significative à ce titre ! — des Courètes avec Artémis, *ou Dictynna* (1), dans les pays ou sanctuaires où avaient pu pénétrer des influences minoennes : il suffira de mentionner pour l'Asie-Mineure, les fêtes et *mystères* du Solmissos, avec adjonction de Courètes à une Artémis préhellénique, hypostase de la Terre-Mère ; je les ai étudiés en détail (2). On retrouvait les Courètes (et les Cabires !) à Milet ; les Courètes au Didymeion, avec sans doute l'Artémis locale (3). Je noterai enfin, à Delphes, une importante inscription de la Terrasse du temple, inv. 1087, que M. F. Courby a seulement signalée (4) :

ΔΙΚΤΥΝΝΑ[
ΥΡΗΤΩΝ

La restitution ci-après ne paraît pas douteuse : Δικτύννα[ς · Κο]υρήτων. Le rapprochement des noms indique un groupement cultuel ; et cela ajoute un indice de plus à ceux que nous avions pour établir à une date ancienne, dans le *manteion* d'Apollon comme ailleurs, la preuve de dérivations préhelléniques (5).

Ce qui nous apparaît bien, par ailleurs, c'est que des génies analogues aux Διάσκουραι (?) d'Evans étaient encore connus à Mycènes. La plaque de stuc avec adoration de la déesse-armée crétomycénienne sous la forme qui sera celle du *Palladion*, le prouve ;

(1) Cf. M. P. Nilsson, *Min.-Myc. Rel.*, p. 438 sqq.

(2) *Ephèse et Claros*, 1922, p. 277 sqq.

(3) Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 279, n. 1.

(4) *Fouilles de Delphes, II, La Terrasse du temple*, fasc. I, 1915 (copie rectifiant celle de Pomtow), p. 80, n. 7.

(5) Malgré L. R. Farnell, *Essays in Ægean Archaeology*, 1927, p. 8 sqq. Je me suis souvent demandé si la légende, relativement tardive, de Dictynna recueillie par deux pêcheurs (cf. Danaé à Sériphos) ne dérivait pas de représentations préhelléniques montrant la déesse entre deux assesseurs mâles.

Digitized by Google

il suffit de citer ce célèbre document publié dès 1912 (1). Les servantes du bouclier-symbole sont là deux femmes; mais l'indécision caractérisée et persistante que nous avons entrevue, pour la nature des sexes, se retrouve ailleurs, à nouveau marquée sur certains documents. Par exemple sur une gemme que Mylonas a étudiée : il y a là deux assesseurs *mâles*, cette fois, du Palladion (2). Si tel document est tardif, il conservait, semble-t-il, le type d'un groupement antérieurement fixé ; on comparerait utilement des symbolismes dérivés, et explicatifs (3).

Les suivantes féminines de la déesse ne disparurent que lentement du souvenir des hommes, à travers les milieux continentaux où avait subsisté quelque influence créto-mycénienne. Nous le voyons encore par un document de Sparte, où deux assistantes-femmes (couronnes, pas d'ailes) entourent la πότνια ptérophore accostée de lions (4). On en rapprocherait la représentation en relief d'une amphore béotienne célèbre : là, figure une πότνια levant les bras, flanquée de deux femmes (?) (à moins qu'il ne s'agisse d'hommes habillés en femmes) — et de deux lions (5). C'est une déesse agraire (cf. les ramures-cornes aux tempes). Je ne vois pas qu'il y ait lieu d'interpréter les séides anthropomorphes, ainsi qu'on l'a dit, comme des « danseuses » (6).

Au Péloponnèse même, nous ne manquons pas de traces de l'indécision curieuse qui continuait à se produire alors, pour ce qui concerne le choix des assesseurs de la déesse. Car ce sont bien

(1) *Athen. Mitt.*, XXXVIII, 1912, pl. 8. = G. Karo, *Rel. agaeischen Kreises*, n° 58. Le *Palladion* dressé entre des prêtresses a eu une longue fortune ; on le retrouverait jusque sur les cuirasses impériales ! Ainsi, entre deux Victoires ailées : p. ex. à Candie, à Vaison, etc. (pour Vaison, cf. J. Sautel, *Vaison*, 1926, pl. XXXVI-XXXVII).

(2) Ἐφ. ἀρχ., 1890, p. 2 sqq., n° 4 de la pl. à la p. 10.

(3) *BSA*, VIII, 1901-2, p. 77, fig. 41 (déesse armée entre *deux boucliers*) ; on peut chercher si l'histoire du rapt du *Palladion* par Diomède et Ulysse ne provenait pas précisément de représentations déformées, d'après certaines peintures « mycéniennes » primitives.

(4) F. Poulsen, *Orient u. frühgriech. Kunst*, p. 139, fig. 156.

(5) Ἐφ. ἀρχ., 1892, p. 225, pl. 8-9 (Musée Nat. d'Athènes).

(6) M. P. Nilsson, *Min.-Myc. Religion*, p. 437, n. 1.

Digitized by Google

deux génies ithyphalliques, qui, à Magoula, près Sparte (1), dans un curieux groupe calcaire du VIe siècle (pl. II, fig. 2), avaient été représentés, entourant, semble-t-il, une déesse nue de la Terre, à genoux. Quoique l'acte prophylactique des suivants soit ici beaucoup plus caractérisé qu'ailleurs — de telle sorte qu'il ne faille pas exclure absolument l'hypothèse (à vrai dire indémontrable) de l'assistance donnée à une Terre-Mère en gésine — ce précieux groupe s'associe à la série que je cherche ici à reconstituer, et dont on va voir les nouvelles suites.

On connaît à Corcyre, pour l'époque archaïque encore, et dans un pays tout imprégné d'influences péloponnésiennes, corinthiennes plus spécialement, le thème du grand fronton de Palæopolis. La Potnia-Gorgone qui y figure au centre, — avec ses fauves domptés, de taille proportionnellement comparable, mais aussi avec, en rappel, et *en plus petit module*, sa descendance mixte : Pégase et Chrysaor, — associe, par une espèce de contamination théoriquement exprimée, les thèmes de la πότνια ἵππων et de la πότνια ἀνδρῶν (3). A Corcyre même, on a d'ailleurs trouvé des sortes de réductions *tronquées* du groupe de la déesse aux assesseurs mâles : la déesse-mère n'a là qu'un servant masculin (4).

Quand apparurent transformées peu à peu, grâce au rationalisme grec, en héroïnes historiques, ces hypostases préhelléniques de la

(1) Tod et Wace, *A Catalogue*, p. 171-172 (avec bibliographie) ; cf. antérieurement Marx, *Ath. Mitt.*, XI, 1885, p. 177, pl. VI. H. von Prott, *Ath. Mitt.*, XXIX, 1904, p. 16 sqq., a songé, non sans raison, aux Courètes.

(2) Il n'est pas nécessaire qu'elle eût été en posture d'accouchement ; Eileithyia pouvait être représentée traditionnellement ἐν γόνασιν (cf. à Tégée: Pausanias, VIII, 48, 5-6 ; le rattachement fait à la légende d'Augé est tardif). Pour Damia et Auxesia, à Épidaure, cf. Hérodote, v, 86 ; pour les Dactyles ithyphalliques et leur rôle possible auprès d'une Mère, cf. R. Vallois, *REA*, XXVIII, 1926, p. 310, 314 (*Les origines des jeux olympiques*) ; on songera au groupe de la naissance d'Isis, au temple de Hathor à Dendérah (ép. ptolémaïque), avec deux déesses à tête de vache assistant Nouit en gésine : cf. Lacau, *CRAI*, 1922, p. 373. Dans le *symplegma* de Magoula, le geste des assistants (doigts devant la bouche) suggère la célébration d'un « mystère ». Tels indices se retrouveront sur des ex-voto de la Grèce du Nord.

(3) Cf. pour Déméter, le parallélisme Coré et Arion (cheval).

(4) *BCH*, XV, 1891, pl. VII, n° 2, et p. 68, n° 68, (*favissa* du temple de Palaeopolis ?)

Digitized by Google

déesse-mère crétoise, que furent Ariadne, Hélène, etc., figures dont M. M. P. Nilsson a si bien marqué le caractère évolutif (1), la Grèce archaïque conserva de son mieux, en le particularisant, le thème de la Πότνια entourée d'assesseurs : à ceux-ci fut attribué alors aussi un rang semi-divin. L'association formée traditionnellement à Sparte même, entre Hélène et les Dioscures, ne s'explique pas autrement (2) ; et elle n'est guère qu'une suite directe, voire une transposition, du rapport montré ci-dessus par la plaquette d'or d'Axos. C'est ce que fait paraître un très intéressant relief de Sparte (pl. I, fig. 3), ici reproduit plus exactement que dans le *Catalogue* de MM. Tod et A. J. B. Wace (3). *Le dispositif du groupe est rigoureusement comparable*, l'« Hélène » paraissant, sur le relief spartiate, être une véritable statue de culte, dressée sur un socle, au pied duquel un des deux Dioscures caractérisés par leurs *piloi*, a fiché la pointe de sa lance. — La « déesse » tient aux mains les « *fillets* » (κλεῖδες) des *Potniai* préhelléniques (4) ; sur sa tête on reconnaît, ouvert en évantail, un *calathiscos* (5), fait de roseaux taillés en pointe, celui que coiffaient aussi rituellement les adorantes de l'Artémis de Caryae, et qu'on reverra aux fronts mêmes des Danseuses sacrées delphiques sur la colonne « aux acanthes », à l'Hérôon de Trysa, etc.

Dans une représentation comme celle-ci, paraît nettement le caractère *divin* des personnages assemblés ; Hélène n'était-elle pas connue d'ailleurs comme fille de Zeus, dès le temps même de l'*Odyssée* (IV, 561-569) ? Et par Léda, comme descendante de cette Némésis, qui a été une des héritières de la Terre-Mère cré-

(1) *Min.-Myc. Religion*, p. 456 sqq. On ajouterait Phèdre.

(2) Pour sa longue fortune, cf. encore p. ex. W. Roscher, *Lexic.*, *s. v. Helena*, p. 1951, fig. (sarcophage de Képhissia).

(3) *A Catal. of the Sparta Museum*, 1906, p. 158 sqq., nº 201 ; cf. 201-203 (fig. 38 sqq.) ; date tardive, d'après l'inscription ; cf. sur les σιτήθεντες, P. Perdrizet, *BSA*, III, 1896-1897, p. 160 sqq.

(4) Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 532 sqq. Ces « *chaines* » rompues ont bien pu inspirer les thèmes de la « *délivrance* » d'Hélène (légende d'Aphidna).

(5) Non noté par la description de Tod et Wace, *l. l.* ; cf. M. P. Nilson, *Min.-Myc. Rel.*, p. 456, n. 3 ; pour les Dioscures et les Courètes, *ibid.*, p. 469, n. 3, p. 470, p. 472.

Digitized by Google

toise (1)? Les Tyndarides ou Dioscures (2) furent aussi de même souche glorieuse. Par eux tous, revivait et persistait, au Péloponnèse l'association primordiale de la πότνια ἀνδρῶν τε θεῶν τε avec ses deux servants (3). Il est possible, ainsi que je le montrerai ailleurs, que si l'on révélait à Éleusis, selon Varron (4), et dans un ἱερὸς λόγος, pour quelle raison les femmes grecques pouvaient et devaient jurer par Castor et Pollux, cet enseignement secret eût surtout visé à rappeler, alors, les liens primitifs et comme mystiques, noués depuis la Crète entre les Dioscures et la Grande Mère minoenne, déesse préhellénique dont la Déméter Eleusinia continuait la tradition. Les « mystères » d'Hélène, en tous cas, rappelaient fort l'éleusinisme (5).

Je crois pouvoir ici contribuer à expliquer, en passant, un document curieux, d'art hellénistique, dont l'interprétation a été plus qu'amorcée par l'ingéniosité de M. P. Perdrizet (6). Il s'agit,

(1) De là son type et son culte à Rhamnonte, au ve s. encore ; de là, son association si caractéristique, en Asie-Mineure, avec Niké (à Éphèse, Smyrne, etc.) : Niké ayant avec la Gorgone, — l'horrible tête en moins, — des affinités que la statuaire archaïque connaît bien (alternance dans les groupes d'acrotères, p. ex.) Déjà aussi, la curieuse appellation : « Hélène de Rhamnonte », dans l'Hymne εἰς Ἄρτεμ. de Callimaque, v. 232.

(2) Sur cette équivalence linguistique, cf. en dernier lieu, G. Maresch, *Glotta*, XIV, p. 298-300 (*Der Name der Tyndariden*).

(3) Les Dioscures protégèrent toujours Hélène ; cf. Ch. Picard, *Rev. archéol.*, 1914, I, p. 223-236 (p. 224 sqq.) ; p. ex. : sarcophages de Clazomènes, base laconienne de Magoula, coffret de Cypsélos (Pausanias, V, 19, 2), etc. ; cf. aussi Picard-Plassart, *BCH*, XXXVII, 1913, p. 409.

(4) Cité par Aulu-Gelle, XI, 6. Les Dioscures ont figuré, avec Héraclès, parmi les grands initiés légendaires d'Éleusis. A coté d'eux, Hilaira et Phaebé, filles d'Apollon d'après les *Kypria* (Pausanias, III, 16, 1), et Leucippides, rappelleraient peut-être les Διάσκουροι, ou les deux Eileithyiai entourant Zeus (*BCH*, XLVI, 1922, p. 89-90).

(5) Dans la Grèce centrale : on y buvait un pseudo « kykeôn », extrait de l'Ἔλενιον (cf. Dictynna et le dictamne crétois). Hélène aurait symbolisé la corbeille où l'on portait les ἀρρητά : cf. O. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 163 (fête des ἑλενηφόρια, à comparer avec les Thesmophories) ; sur les Heleneia de Sparte, fête laconienne, cf. Isocrate, *Eloge d'Hélène*, et Hésychius, s. v. ; à Argos elle avait fondé elle-même un Eileithyiaeon près du temple des Dioscures (Pausanias, II, 22, 5-6).

(6) *Terres-cuites Fouquet*, pl. LXXII, en bas. Diam. 0,08. Provenance : Fayoum. Trou de suspension en haut.

Digitized by Google

semble-t-il, d'un *oscillum* de calcaire tendre (pl. III, fig. 4), jadis couvert d'une polychromie en partie disparue ; il a représenté les Dioscures, l'un en face de l'autre, nus avec chlamyde flottante, reconnaissables encore à leur *pilos* ; l'un d'eux fait précisément, le pied posé sur une éminence, ce geste d'ἐμβατεύειν dont je crois avoir montré la signification précise, à propos du second degré de l'initiation clarienne (1). Celui de gauche a la lance, et porte en sautoir le baudrier ; l'autre paraît avoir pu tenir une épée (?) dans la main gauche. A l'arrière-plan, entre les deux héros, il faut, je crois, nettement reconnaître une *colonne* de *silphion* (2). Précisément, une curieuse légende spartiate racontée par Pausanias (3) associait les Dioscures, *Cyrène*, et le *silphion* : un jour, un prodige dû aux héros *revenant de Cyrénaïque* aurait fait apparaître, dans une maison laconienne qui leur avait été refusée, leurs statues vengeresses, avec une colonne de silphion sur une table-autel (τράπεζα) (4) ! *L'oscillum* Fouquet me semblerait tout juste illustrer une représentation de cet ordre : celle dont on tira la fable. J'interprète là, bien entendu, la colonne de *silphion* comme substitut aniconique de la Nymphe Cyréné, une ancienne *Potnia*, dont le caractère est connu (5). Entre les Dioscures, elle rappelait, à son tour, la déesse crétoise et ses assesseurs de la plaquette d'Axos, ou bien l'Hélène, en statue de culte, du relief de Sparte. La correspondance symbolique entre la Colonne de silphion et Cyréné n'est pas plus douteuse, à mon sens, que celle entre le pilier minoen et la Rhéa crétomycénienne (6).

Nous retrouverions précisément des Dioscures, flanquant ou non, soit le pilier, soit la colonne considérée comme symbole divin,

(1) *Éphèse et Claros*, 1922, p. 306, n. 3 ; cf. *ibid.*, pour le second grade des mystères apolliniens locaux.

(2) M. P. Perdrizet hésitait un peu là-dessus.

(3) III, 16, 2-3 : signalée justement déjà par M. P. Perdrizet.

(4) Sur les autels à arbre sacré en Crète, cf. en dernier lieu, R. Vallois, *REA*, XXVIII, 1926, p. 121 sqq.

(5) Cf. Fr. Studniczka, *Kyréné* ; etc.

(6) Cf. par exemple le relief de la Porte des Lionnes, à Mycènes ; Ch. Picard, *REA*, XXIX, 1927, p. 241 sqq.

Digitized by Google

sur toute une série de curieux miroirs étrusques ; et là, par une survivance dont je crois avoir rendu compte ci-dessus, les deux héros portent parfois des draperies qui ne sont pas de leur sexe ; parfois ils ont eux-mêmes certaine allure féminine (1) : toutes ces figurations du IIIe-IIe s. av. J. C. me paraissent donc imprégnées encore de vieux souvenirs crétois tenaces. En certains cas, la colonne figurée est restée lotiforme (2) ; ailleurs, c'est un arbre-mât surmonté d'un oiseau (3) (comme les mâts à verdure du sarcophage d'Haghia Triada, ou le mât dressé de la statuette de l'Artémision éphésien, porté sur la tête d'une prêtresse, etc.). La dérivation, à partir de l'iconographie orientale traditionnelle, paraît fort sensible.

Je crois bien, pour ma part, que c'est par cette série d'antécédents, maintenant constituée, — et qui plonge ,comme on voit, jusque dans le passé des cultes préhelléniques ! — qu'il faut expliquer, par exemple, la constitution, la diffusion, beaucoup plus tard, de la figuration cultuelle de la *Mater Larum*, étudiée récemment de divers côtés : par M. J. Carcopino, (*Virgile et les origines d'Ostie*, p. 98 sqq.) (4), par Me M. C. Waites (*AJA*, XXIV, 1920, p. 241 sqq.), par Me Lily Ross Taylor (*AJA*, XXIX, 1925, p. 299 sqq.), puis par M. M. Bulard encore (*La Religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, p. 191). Tous ces auteurs ont bien vu le rapport étroit, essentiel, des Lares et des Dioscures. Mais il ne me semble pas qu'ils aient parfois assez insisté (5) sur les origines préhelléniques, et le sens premier, du groupement. Celui-

(1) A. B. Cook, *Zeus*, I, 1914, p. 766 sqq., fig. 556-559 ; ces documents avaient été signalés par P. Perdrizet, *BSA*, III, 1896-1897, p. 165-166.

(2) Gerhard, *Etruskische Spiegel*, III, 35, pl. 46, 4 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, 1914, p. 769, fig. 560 ; fig. 562 = Gerhard, *l. l.* III, 36 sqq., pl. 46,9 (Londres).

(3) Gerhard, *l. l.*, III, 36 sqq., pl. 46.8 (Paris) = Cook, *l. l.*, fig. 563.

(4) Cf. sur le rapport Dioscures et Lares, *ibid.*, p. 102.

(5) Faut-il croire encore à l'antériorité de l'apparition des Lares en Italie ? Les documents ci-dessus étudiés (cf. notamment les représentations étrusques) arriveraient sans doute à faire renverser le rapport, au bénéfice des Dioscures.

Digitized by Google

ci, d'autre part, n'a pas été seulement le produit spontané, obligatoire, quasi mécanique, d'un hiératisme artificiel ; les intéressantes, mais déjà anciennes, observations de A. Jolles (1) sur les figurations antithétiques, n'impliquent point, certes, qu'il faille *toujours* voir — dans l'arrangement ici étudié, notamment — une association combinée surtout pour l'effet décoratif, voire en dehors de toute intention religieuse (2). Tout s'explique beaucoup mieux, à mon avis, si l'on pense au parallélisme du type de la Πότνια θηρῶν, dompteuse de *deux* animaux : du côté de l'Italie, comme en Asie-Mineure, et en Grèce même, avait subsisté longtemps le souvenir de cette entité créto-orientale, comme de la déesse qui était plutôt accostée de *deux* assesseurs à forme humaine et de rang semi-divin ou héroïque.

On retrouverait d'ailleurs, en bien d'autres endroits, les suites plus ou moins lointaines de la primitive figuration connue dans l'Égéide ; ce sera ici une nouvelle occasion d'insister sur la diffusion vraiment méditerranéenne du legs religieux fait par la Crète, au profit du monde ancien (3). Nous savons, en général, combien la Thrace et la Phrygie, par exemple, avaient gardé de traditions cultuelles préhelléniques. Je signalerai bientôt le souvenir de la vieille association primitive de la déesse-mère et des « Dioscures »,

(1) A. Jolles, *Die antithetische Gruppe*, *Arch. Jahrb.*, XIX, 1904, p. 27 sqq.

(2) Je ne souscrirais guère sur ce point, à certaines idées générales de Mr M. C. Waites, *l. l.*, p. 254-255, 260; voire de M. M. Bulard, *l. l.*, p. 191 : « Il est arrivé maintes fois », dit encore par exemple cet auteur, « en Grèce comme en Italie, que des divinités jumelles — précisément parce qu'elles étaient au nombre de deux et se prêtaient à encadrer une divinité centrale —, aient laissé prendre à celle-ci la première place, et se soient en quelque sorte placées sous ses ordres. Le fait a été signalé p. ex. pour ce qui est des Dioscures, dont le culte offre plus d'une ressemblance avec celui des Lares ».

(3) Il se peut que, même en Égypte — où le type du dieu dompteur des fauves était apparu, on le sait, dès l'époque de Négadah, et sur le couteau célèbre dit de Djébel-el-Arak —, il y ait eu survivance aussi du type de la πότνια entre personnages humains ; encore au temps de la XXVe dyn., une stèle d'une Chanteuse d'Amon (revers) figure une déesse debout, les pieds posés sur un petit monticule : or, vers deux femmes, symétriquement assises de part et d'autre, ses bras tendent deux vases d'où coule une eau vivifiante : *Bull. of the Metrop. Mus. of art*, déc. 1922, p. 37, fig. 28. Le type n'est pas rare.

Digitized by Google

précisément, mais plus tard, sur une riche série de figurations religieuses de la Grèce du Nord, de la Scythie, de la Thrace, etc..., qui toutes doivent avoir eu de ce côté leurs antécédents.

Pour la Phrygie archaïque, il suffirait de signaler au passage la curieuse représentation dite de la « Tombe brisée » (1), où, de chaque côté d'une effigie plus ou moins « lithique » *de Cybèle* (?) (2), on voit deux guerriers *en hoplites*, dardant leurs lances. Il est possible que des représentations de ce genre, déformées et schématisées, aient déterminé à distance certains décors devenus conventionnels, comme celui du plat rhodien dit d'Euphorbos, où reste une sorte *d'abrégé de visage humain* (yeux prophylactiques ?) juste entre les silhouettes de deux « combattants » (3). Entre les Doryphores de Cybèle et les Corybantes, il y a eu d'ailleurs un lien de dérivation assez direct et connu (4).

Du même côté, et de Pessinonte à Éphèse, on a constaté qu'à la Cybèle trônant entre deux lions, l'imagerie locale avait ajouté volontiers deux assesseurs mâles, l'un imberbe, l'autre barbu (5).

En Lycie, en Pisidie, par ailleurs, le thème dit « d'Hélène et des Dioscures » a survécu jusqu'à l'époque romaine impériale, sur les sarcophages (6) ou les monnaies : témoins et souvenirs d'antiques figurations traditionnelles ! Une monnaie de Termessos, par exemple (7), montre encore une « Hélène » *armée de la lance* et coiffée du croissant lunaire, qui se dresse entre deux Dioscures *cavaliers*.

(1) Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art*, V, p. 173, fig. 117-118.

(2) Cf. *ibid.*, fig. 107, p. 151 ; fig. 110, p. 177.

(3) A. 749 (British Museum). Il a été souvent reproduit ; cf. (en couleurs), Skevos Zervos, *Rhodes*, pl. XI = fig. 250, p. 107. Les groupes de la πότνια θηρῶν étaient à l'occasion pareillement déformés par les décorateurs insulaires : cf. Ch. Dugas, *Monum. Piot*, XXVIII, pl. III (p. 19 sqq.)

(4) Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 710, n. 2 (*ibid.*, sur leur transformation à l'époque chrétienne, en archanges guerriers de la Théotokos).

(5) J. Keil, *Oesterr. Jahresh.*, XVIII, 1915, p. 66 sqq. (comparaison avec les documents de Pessinonte) ; *ibid.*, XXIII, 1926, p. 249 sqq. On noterait que dès l'époque du coffret de Cypsélos, par exemple (Pausanias, V, 19, 2 et 13), un des Dioscures figurés près d'Hélène était imberbe ; cf. Stuart Jones, *JHS*, 1894, p. 76 ; P. Perdrizet, *BSA*, III, 1896-1897, p. 165.

(6) Th. Reinach, *Monum. Piot*, 1909, p. 201.

(7) Roscher, *Lexic.*, *s. v. Helena*, p. 1792.

Digitized by Google

Ce n'est pas le seul endroit, on va le voir, où les assesseurs mâles de la déesse, utilisant les transformations classiques du type des Dioscures, avaient fini par apparaître sur des chevaux.

Il y a assez longtemps déjà qu'on a signalé, çà ou là, l'existence de tels documents, et qu'on s'est préoccupé, plus ou moins efficacement, de leur explication. Le type nous en est fourni par le relief reproduit, pl. III, fig. 5, de Thasos (1). Il provient de la nécropole de l'île (Patargia), à l'Ouest de Liménas. Une femme debout, sans doute voilée, tenant des attributs qu'on distingue facilement (patère à dr. ?), est encadrée de deux personnages à cheval, appuyés du bras droit sur une lance (2). Les pieds de devant des chevaux posent, d'un côté (dr.) sur une éminence, en *omphalos* (?) ; d'autre part, à gauche, sur un autel nettement reconnaissable ; deux coqs, qui rappellent peut-être le symbole crétois de Velchanos, sont sous les cavaliers, symétriquement (3). On a pensé à Hélène et aux Dioscures ; à Cybèle et aux Cabires, etc. (4). *Il me semble évident, en tous cas, que nous avons là une suite locale de la représentation de la Grande Déesse avec ses assesseurs mâles.* De telles figurations ont dû abonder (5).

(1) 0, 45 × 0, 315 ; ép., 0, 10. Signalé : *BCH*, XLVII, 1923, p. 345-346. Un autre relief analogue a été découvert en 1922. J'ai déjà étudié ce genre de représentations ; *RHR*, LXXXVI, 1922, p. 151 sqq. (cf. *ibid.*, p. 152, n. 4, à propos de l'Artémis Polô de l'île, véritable πότνια ἵππων, préparant le thème des cavaliers). Cf. maintenant aussi H. Seyrig, *BCH*, LI, 1927, p. 198-219, avec d'intéressantes observations sur les mystères de l'île.

(2) Mal dessinée.

(3) Inscription : [Π]όλα Ἡρακλείδου εὐχήν.

(4) *Dict. Ant.*, *s. v. Cabiri*, p. 769 ; *s. v. Dioscuri*, p. 258, fig. 2442 ; L. Heuzey, *Rev. arch.*, 1873, II, p. 40 (repris dans *Mission Macédoine*).

(5) La bibliographie du sujet est déjà très copieuse elle-même, depuis l'article de J. H. Mordtmann, *Archaeol.-epigraph. Mitt. aus Œsterreich-Ungarn*, VIII, 1884, p. 198, au nº 19. M. P. Perdrizet a étudié un des premiers le thème ; cf. *BSA*, III, 1896-1897, p. 160 sqq., pl. XIII b. (le matériel s'est beaucoup accru depuis lors, et certaines conclusions pourraient être révisées). *Ibid.*, sur la diffusion du culte des Dioscures et d'Hélène ; cf. *BCH*, XVI, 1892, p. 440, nos 87-88 ; XXVI, 1902, p. 223 ; *Archaeol.-epigraph. Mitt. aus Œsterreich-Ungarn*, XX, 1897, p. 79. — A propos des documents de Constantinople, G. Mendel, *Catal. sculpt.*, t. II, nos 572, 573, p. 293 sqq. (relief étudié par P. Perdrizet, *l. l.*) ; *ibid.*, t. III, p. 79-81 (provenance : Thasos?). Sur le culte des Dioscures en Macédoine, l'ouvrage de W. Baege, *De*

Digitized by Google

L'idée de représenter les Dioscures à cheval ou avec des chevaux tenus en main remontait au moins à la période de l'art ionien archaïque (1).

On voudra sans doute rapprocher, comme antérieur au dédoublement (?) qui aurait provoqué la présence de deux cavaliers symétriques, le motif *essentiel*, composé plus simplement d'une figure féminine — déesse ou adorante — associée à un seul « héros thrace ». C'est d'ailleurs aussi un souvenir persistant de l'ancienne πότνια, avec unique servant mâle. Mais le groupe aux deux assesseurs, on l'a bien vu, se date non moins haut (2). D'après M. G. Seure qui l'a étudié (3), le motif à deux personnages seulement apparaîtrait tout au plus au ve s. av. J.-C. (4) ; on le retrouve au IVe (5), et il est bien évident qu'il a été encore fort répandu par l'effet de divers syncrétismes, à l'époque hellénistique (6). Il y a encore bien des divergences sur l'interprétation de

Macedonum sacris, Diss. Halle, XXII, 1, 1913, p. 199 sqq., est fort insuffisant ; leur présence est bien connue et attestée à Thasos, notamment, tout d'abord dans la numismatique locale, où ils sont associés (ce qui est notable), à *Déméter* ; sur les Dioscures à Byzance (où il y avait aussi des Cabires), cf. J. Rendel Harris, *Essays a. Studies presented to W. Ridgeway*, 1913-1914 ; à Tomi, les Dioscures étaient adjoints à la Mère des dieux ; cf. V. Parvan, *Dacia*, I, 1924, p. 273 sqq. ; *ibid.*, p. 276, n. 4 (monnaies).

(1) Cf. ci-dessus, p. ex. à propos des sarcophages de Clazomènes, p. 68, n. 3 (Ch. Picard) ; pour la sculpture et la céramique archaïques d'Argos et de Sicyone, par ailleurs, Fr. Johansen, *Les vases sicyoniens*, trad. fse, p. 142 sqq.

(2) Ci-dessus, p. 66, n. 4, terres cuites de Corcyre. Nous en avons aussi des exemples à Thasos, et notamment certain relief funéraire, très bien étudié par H. Seyrig, *l. l.* (ci-dessus, p. 73, n. 1 (pl. X). Auphonios et Auphonia sont là déifiés.

(3) P. ex., *REA*, XV, 1913, p. 144 (avec une liste des monuments alors connus, n. 1 ; et depuis lors encore, *Rev. archéol.*, 1922, I, p. 53, n. 4 ; *REA*, XXV-XXVI, 1923-1924 = t. à p., p. 17 sqq, p. 24-29, p. 62 sqq., avec bibliogr. ; cf. G. Kazarow, *Oesterr. Jahresh., Beihefte*, XXIV, 1929, p. 129 sqq. (nouveaux types).

(4) Kaibel, n° 841 ; Kleinsorge, *De civitat. graec. in ora occ. Ponti-Euxini sitarum rebus*, Diss. Halle, 1887, p. 30 ; G. Seure, *Rev. archéol.*, 1922, I, p. 53.

(5) Bague en or, du tumulus de Brézovo : cavalier au pas, femme adorant (G. Seure, *Rev. archéol.*, 1922, 1, p. 53).

(6) Cf. G. Kazarow, *Arch. Jahrb., Anzeiger*, XXXVII, 1922, p. 183

Digitized by Google

la figure féminine essentielle : Nymphe (G. Seure), ou adorante (G. Kazarow), ou peut-être déesse bénisseuse : on sait combien, en Crète déjà, il était difficile de distinguer, aux temps minoens, entre les gestes de la bénédiction et ceux de la prière...

Il est notable, en tous cas, que M. M. Rostovtzeff mettrait volontiers dans la dépendance de primitives figurations crétoises (1) les plaquettes ou reliefs des pays scythes ou danubiens : documents tardifs, où il prétend démêler plus tard *des influences surtout iraniennes*, au détriment de la théorie qui expliquait ces mêmes figurations par relation, essentiellement, avec les cultes cabiriques (2).

Sur ces tablettes (3), la figure féminine paraît bien celle de la grande déesse, déjà associée au temps des Scythes, dit M. M. Rostoztzeff, avec le dieu iranien héros et combattant. Celui-ci se serait *répété*, déterminant ainsi (?) une triade divine avec deux assesseurs mâles : hypostases d'un dieu solaire dédoublé, rappelant aussi, paraît-il, les Açvins, les Dioscures (4) ; il n'y aurait pas à songer spécialement aux dieux de Samothrace « qui ne sont nullement liés aux régions du Danube. » — Théorie dogmatique, sur laquelle je n'ai pas à décider ; trop absolue, à mon gré, pourtant, si elle est ainsi présentée, puisque les documents de Thasos et de Macédoine, au voisinage de l'île sainte des Cabires,

sqq. (Razgrad) ; *ibid.*, 1926, p. 1 sqq. (p. 7, fig. 3) ; *Bull. Inst. archéol. bulgare*, I, 2, 1921-1922, p. 137 sqq. ; enfin, cf. ci-dessus, p. 74, n. 3.

(1) P. ex. : *REG*, XXXII, 1919, p. 479 sqq. ; cf. déjà *Bull. comm. arch.* (en russe), XLIX, 1913, p. 30 sqq. (ce premier travail a échappé à M. Abramitch, *Osterr. Jahresh.*, XVII, 1914, *Beiblatt*, p. 94 sqq., fouilles de Pettau) ; et p. 144-150 (*Anhang zu den Kabiren-reliefs*).

(2) On doit reconnaître pourtant comme assez vraisemblable l'exégèse « *cabirique* » ou « *dioscurale* », semble-t-il, pour certains documents provenant de la Macédoine (Heuzey, *l. l.*), voire de Thasos (ci-dessus). Mais il n'est sans doute ni prudent, ni... nécessaire, de vouloir partout expliquer tout en fonction d'une commune *et unique* origine ; la théorie « cabirique » a été essentiellement celle de M. Abramitch, *l. l.* (bibliogr. p. 99 et n. 5). Il y aurait encore beaucoup à dire sur la question.

(3) Il y a aussi des médaillons en plomb (de même type), que les légionnaires romains portaient, semble-t-il, comme amulettes.

(4) Cf. ci-dessus, p. 63, n. 1.

Digitized by Google

nous donnent déjà le prototype de la figuration, avant les encombrantes surcharges dues aux syncrétismes thraces... ou iraniens. Certains arguments réunis par M. Abramitch pour une autre exégèse (cabirique) gardent une relative valeur, en bien des cas, même si l'on accorde à M. M. Rostovtzeff que, dans les deux assesseurs montés sur des chevaux, et foulant parfois aux pieds des ennemis abattus (ou un poisson), il peut y avoir eu un souvenir de certaines figurations plutôt scythes (1) ou perses (2).

Ce qui m'importe du moins, ici, c'est, — dans une religion dite parfois « inconnue —, la perennité clairement admise du pouvoir de la grande déesse minoenne : le rôle *central* de son héritière en témoigne ; là dessus, au moins l'opinion des savants les plus déterminés, en divers sens, par l'esprit « national », semble s'accorder (3).

Je pense avoir prouvé ici, pour la première fois, que maints antécédents existent, et que la dérivation soupçonnée pourrait être, d'échelon en échelon, retrouvée jusqu'aux « incunables » préhelléniques. Il m'a paru aussi intéressant de faire constater que c'est la Crète, pays d'anthropomorphisme déjà, qui nous montre d'abord le groupe *entièrement humain* de la déesse et de ses assesseurs, mieux que l'Egypte ou l'Asie antérieure, pays où fut surtout

(1) P. ex. celle du rhyton d'argent du Kourgane de Karagodéouaschek ; Cf. Ebert, *Südrussland in Altertum*, 1921, p. 177, fig. 69 (p. 176) : objet fabriqué, dit Rostovtzeff, *par un artiste grec*, pour une clientèle scythe.

(2) Les «sujets secondaires» seraient purement mithriaques, assure M. M. Rostovtzeff, *REG*, XXXII, 1919, p. 480. M. M. Rostovtzeff est revenu récemment sur la question, à propos d'un petit relief en marbre du Louvre ; cf. *CRAI*, 27 avril 1923 : *Une tablette votive thraco-mithriaque du Louvre* (= *Mém. présentés par divers savants étrangers à l'Académie*, t. XIII, 2.) Dans sa communication du 27 avril, l'éminent érudit évaluait à cent-cinquante environ les représentations connues pour la série, dans les musées de Sofia et de Bucarest (IIe-IIIe s. ap. J.-C.)

(3) Le regretté V. Parvan, *CRAI*, 1926, p. 92, plus récemment encore, avait parlé lui aussi, à propos des tablettes des « chevaliers danubiens », d'anciennes images « quasi-minoennes » et de la « religion chthonienne ancestrale des Méditerranéens aborigènes » ; il sembla identifier la déesse centrale avec la Parthénos du Bosphore Cimmérien, l'Artémis Bendis de la Thrace, la Diana Regina de la Dacie romaine : toutes, hypostases lointaines de la déesse-mère crétoise, notons-le.

Digitized by Google

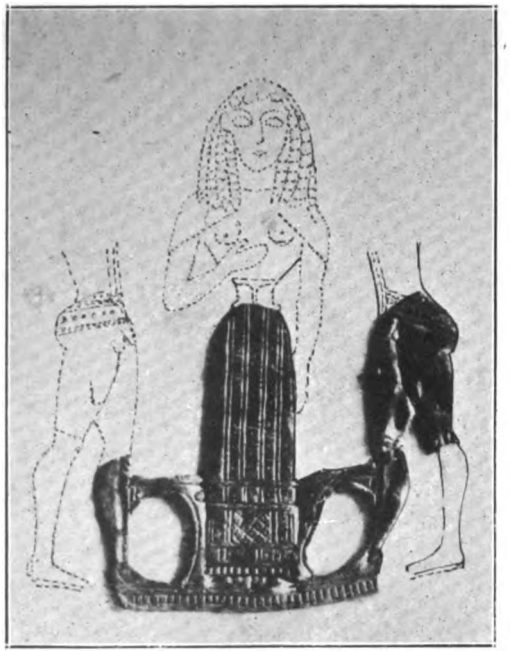


Fig. 1 — **Plaque d'or inédite d'Axos Melopotamou**

Fig. 3 — **Hélène et les Dioscures (Sparte)**

Digitized by Google

Digitized by Google

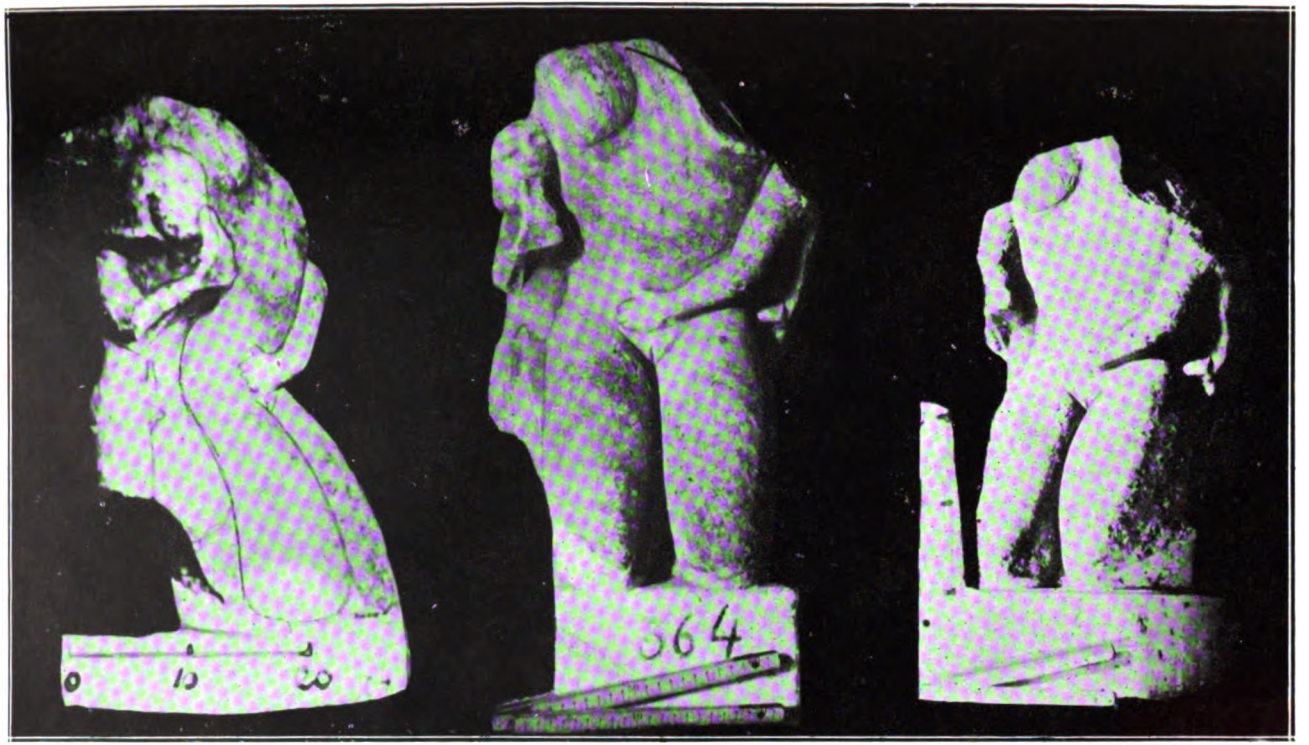


Figure 2 — **Groupe de Magoula (Laconie)**

Digitized by Google

Digitized by Google

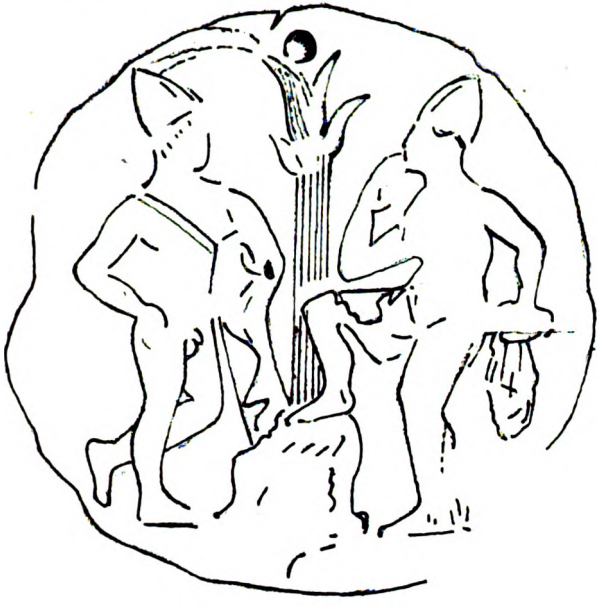


Fig. 4 — **Oscillum Collection Fouquet**

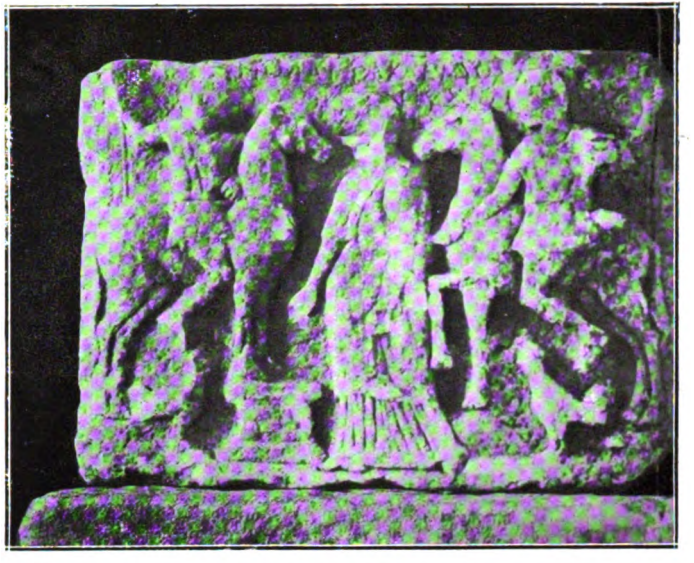


Fig. 5 — **Groupe de Thasos**

Digitized by Google

Digitized by Google

magnifiée la Πότνια θηρῶν (1). Il y aura à retrouver si possible, d'autres exemples, à préciser certaines dérivations. Je n'ai tendu qu'à poser les principes d'une telle recherche, après avoir indiqué pourquoi elle ne me semblait point vaine (2).

Ch. PICARD.

(1) Je ne prétends pas qu'on ne découvre rien de ce côté pour les antécédents d'un groupe comme celui que je viens d'étudier (cf. ci-dessus, p. 71, n. 2, pour l'Égypte) : par ailleurs, chez les Hittites, a existé le thème de la statue divine encadrée par des génies (Carchémish) ; voire soutenue par eux sur un pavoi (cylindre : V. Müller, *Ath. Mitt.*, L, 1925, p. 68, fig. 7). Mais de tels documents sont relativement tardifs, comparés à ceux que Sir A. Evans a signalés pour la Crète.

(2) A propos du caractère *divin* d'Hélène (ci-dessus, p. 67), j'aurais dû mentionner le lécythe protocorinthien du Louvre (VIIe s.), déjà commenté par Blinkenberg, *Rev. archéol.*, 1898, II, p. 398, et Miss Harrison, *Prolegomena*, p. 324. Miss Harrison avait pensé à ce sujet que l'histoire de l'enlèvement de Pâris pourrait se rapporter au rapt d'un simple *xoanon* (ce qui serait fort intéressant pour expliquer l'histoire célèbre de l'*eidôlon*, et la *Palinodie* de Stésichore). En tout cas, sur le lécythe du Louvre, Hélène, d'une taille au-dessus de la normale, fait des gestes plus hiératiques qu'humains : ceux de la grande déesse créto-mycénienne, précisément.

Digitized by Google

LA VISION DE BALTHASSAR

(*Dan.* V)

Le roi Balthassar fit un grand festin à mille des plus grands de sa cour, et en la présence des mille il buvait du vin. Le roi était déjà sous l'influence du vin quand il commanda qu'on apportât les vases d'or et d'argent que son père Nabuchodonosor avait emportés du temple de Jérusalem, afin que le roi bût dedans avec ses femmes et ses concubines. On apporta donc aussitôt les vases d'or et d'argent qui avaient été transportés de la maison de Dieu qui est à Jérusalem, et le roi but dedans avec les grands de sa cour, ses femmes et ses concubines. Ils buvaient du vin, et ils louaient leurs dieux d'or et d'argent, d'airin et de fer, de bois et de pierre. Au même moment on vit paraître des doigts de la main d'un homme qui écrivait en face du chandelier sur le plâtre de la muraille du palais royal, et le roi voyait la main qui écrivait. Alors le roi changea de couleur, son esprit fut saisi d'un grand trouble, ses reins se relâchèrent, et ses genoux se choquèrent l'un à l'autre.

On sait le reste du récit. Le monarque fait venir les *Chaldéens*, c'est-à-dire ses enchanteurs et ses astrologues, qui s'efforcent en vain de déchiffrer l'écriture sur la muraille. Alors la reine suggère qu'on appelle le jeune Daniel, qui sans hésitation aucune lit les paroles mystérieuses et prédit la chute prochaine du roi et de son empire.

On a fait observer bien souvent le manque d'*historicité* du *Livre de Daniel* et les nombreuses erreurs qu'il y a lieu de relever dans cet épisode (1). Par exemple, Balthasar ne fut pas le dernier roi

(1) Voir J. D. Prince, *Mene mene tekel upharsin*, Diss. Johns Hopkins University, Baltimore, 1893, p. 18 et suiv.

Digitized by Google

de Babylone mais n'en fut que l'héritier présomptif. Son père, Nabonède, ne fut pas le fils de Nabuchodonosor et n'appartint même pas à la dynastie de ce roi. Au contraire, il devait sa couronne à une révolution qui s'était produite, quelques années auparavant, contre cette dynastie. Nabonède n'était nullement un roi impie et blasphémateur ; au contraire, il passait son temps à faire réparer les sanctuaires et, à l'approche des Perses, ne sachant à quel saint se vouer, avait fait transporter à Babylone les idoles de certains dieux provinciaux, encourant par cette action l'inimitié des prêtres de Marduk et accélérant sa chute. Toutes ces contradictions ne laissent pas de doute que dans le *Livre de Daniel* nous ayons affaire à un roman historique mais non pas à l'histoire.

Quant au motif central de notre récit, l'écriture mystérieuse apparaissant immédiatement après l'acte blasphématoire du roi, il est vain de vouloir en chercher un noyau historique. Supposer qu'il s'agisse d'une conspiration et que le tout fût la machination de quelques ennemis du monarque travaillant d'accord avec les Perses pour amener sa ruine, c'est recourir à un rationalisme des plus plats et des plus dénués de sens. Le récit donne plutôt l'impression d'une légende qui pour une raison ou pour une autre s'était attachée au nom de Balthasar considéré le dernier roi babylonien. Cela étant, on doit s'attendre à en trouver des parallèles ailleurs, et il n'est que naturel d'en chercher tout d'abord en Mésopotamie même aussi bien que dans les pays du Proche Orient.

Le polygraphe Elien (1) rapporte le conte que voici et qui

(1) XIII. 3 : Ξέρξης ὁ Δαρείου παῖς, τοῦ Βήλου τοῦ ἀρχείου διασκάψας τὸ μνῆμα, πύελον ὑελίνην εὗρεν. ἔνθα ἦν κείμενος ὁ νεκρὸς ἐν ἐλαίῳ. Οὐ μὴν πεπλήρωτο ἡ πύελος, ἐνέδει δὲ ἀπὸ τοῦ χείλους εἰς παλαιστὴν ἴσως. Παρέκειτο δὲ τῇ πυέλῳ καὶ στήλη, βραχεῖα ἔνθα ἐγέγραπτο. Τῷ ἀνοίξαντι τὸ μνῆμα, καὶ μὴ ἀναπληρώσαντι τὴν πύελον οὐκ ἔστιν ἄμεινον. Ἀναγνοὺς δὲ ὁ Ξέρξης ἔδεισε, καὶ προσέταξεν ἐπιχέαι ἔλαιον τὴν ταχίστην . οὐ μὴν πεπλήρωτο. Ὁ δὲ πάλιν προσέταξεν ἐπιχέαι · αὔξησιν δὲ οὐκ ἐλάμβανεν, ἕως ἀπεῖπε μάτην ἀναλίσκων τὸ ἐπιχεόμενον. Κατακλείσας δὲ ὀπίσω τὸν τάφον, ἀπηλλάγη ἀδημονῶν. Οὐ διεψεύσατο δὲ ἡ στήλη ὅσα προεῖπεν · ἀθροίσας γὰρ ἑβδομήκοντα μυριάδας ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, κακῶς ἀπήλλαξεν · εἶτα ἐπανελθών, ἀ"σχιστα ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀποσφαγεὶς νύκτωρ ἐν τῇ εὐνῇ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ.

Digitized by Google

provient sans doute des Περσικά (2) de Ctésias, médecin grec et contemporain de Xénophon, attaché à la cour des rois de Perse.

Xerxès, fils de Darius, ayant fait ouvrir le tombeau de l'ancien Bélus, il y trouva un cercueil de verre qui renfermait le corps du prince plongé dans l'huile. La caisse n'était pas pleine ; il s'en fallait environ une palme que l'huile ne montât jusqu'aux bords. A côté était une petite colonne, avec cette inscription : « Malheur à celui qui, ayant ouvert ce tombeau, ne remplira pas le cercueil. » Xerxès, effrayé de ce qu'il venait de lire, ordonna qu'on y versât promptement de l'huile : comme la caisse n'était pas encore pleine, il en fit verser une seconde fois, sans qu'il parût aucun accroissement dans la liqueur. Voyant alors l'inutilité de la peine qu'il prenait, il y renonça, fit refermer le tombeau, et s'en alla fort affligé. La prédiction écrite sur la colonne eut bientôt son accomplissement. Xerxès ayant marché contre les Grecs, à la tête d'une armée de sept cent mille hommes, fut malheureux dans son expédition ; et de retour chez lui, il finit misérablement sa vie, assassiné pendant la nuit par son propre fils qui le surprit dans son lit.

On s'aperçoit aisément que les données fondamentales de cette histoire sont les mêmes que celles du 5e chapitre de *Daniel*. Car dans les deux il est question de la violation par un roi impie d'une chose sacrée. Dans le récit biblique il s'agit des vases enlevés du temple de Jérusalem, dans Elien d'un ancien tombeau dans lequel il était évidemment défendu de pénétrer (1). Dans les deux aussi on fait mention d'une écriture mystérieuse prédisant la ruine du monarque. La seule différence de quelque importance c'est que dans le récit de Daniel l'écriture apparaît tout d'un coup, tracée par une main surhumaine, tandis que dans le conte grec

(2) Cf. § 21, éd. Müller (dans l'édition Didot d'Hérodote, p. 50) : Πρότερον δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἀφίκετο. καὶ ἰδεῖν ἐπεθύμησε τὸν Βελιτανᾶ τάφον, καὶ εἶδε διὰ Μαρδονίου, καὶ τὴν πύελον ἐλαίου οὐκ ἴσχυσεν, ὥσπερ καὶ ἐγέγραπτο, πληρῶσαι.

(1) Il paraît que les tombeaux sont toujours aptes d'être frappés par un tabou pareil, et pour cause ; c'est qu'on était naturellement désireux d'empêcher par là le vol des trésors accompagnant les morts illustres. Comparer aussi la légende médiévale de Charlemagne en colère apparaissant en rêve à Otton III après que celui-ci eut pénétré dans le tombeau de son grand prédécesseur à Aix-la-Chapelle.

Digitized by Google

elle est toujours là, sur une colonne, et c'est le roi qui la voit lors de son entrée dans le tombeau.

Le fait que la scène des deux récits est la ville de Babylone nous permet de conclure que nous avons affaire à une légende identique localisée à Babylone où elle s'était attachée probablement à une ruine, le tombeau de Bélus. Cela étant, la source de *Daniel* — car ce ne peut évidemment être un écrivain du temps des Maccabées — a adapté cette légende à ce qu'elle savait de la conquête de Babylone par les Perses. C'est qu'il semble assuré que la veille de la prise on y célébrait en effet quelque fête (1). Si cette source était juive on conçoit de plus qu'elle ait remplacé le tombeau de Bélus, naturellement indifférent aux Juifs de Babylone, par les vases sacrés enlevés du temple de Jérusalem, afin de pouvoir attribuer la catastrophe à la vengeance de Jahveh. Dès qu'on mentionna le festin et la salle du palais royal il n'était plus possible de parler d'une inscription permanente qui s'y serait trouvée. Il fallut plutôt que l'écriture sur la colonne fût remplacée par une autre qui apparût mystérieusement précisément lorsque, le sacrilège accompli, le festin du monarque était à son comble.

Il serait pourtant erroné de croire que la légende mésopotamienne mourût après avoir deux fois servi à expliquer une catastrophe politique, soit l'écroulement d'un empire, soit la chute d'un monarque. Au contraire, elle continuait à vivre jusqu'aux temps sassanides, et soudainement elle reparait, au xe siècle de notre ère, dans le *Schah Nameh* de Firdousi qui, au livre XLII de son grand ouvrage, fait le récit que voici (1) :

Le noble Bahram, tombé en disgrâce auprès de son maître, le roi Hormuzd IV (2e partie du vi^e^ siècle) a été jeté en prison et prie le tyran de lui accorder une audience privée, sous prétexte qu'il pourra lui donner un conseil utile. Hormuzd reçut ce message et choisit parmi ses serviteurs un homme de confiance pour conduire Bahram auprès de lui, pour l'amener à sa cour illustre. Il fit

(2) Hérod. I. 191 ; Xénophon, *Cyrop.* VII. 5. 15.

(1) Je me sers de la traduction classique de Jules Mohl, t. VI (Paris, 1877), p. 450 et suiv.

Digitized by Google

appeler Bahram dans la nuit sombre, lui fit de longs discours en paroles douces, et lui dit : « Dis-moi quel est ce conseil qui doit rendre heureux mon sort. » Bahram répondit : « J'ai vu dans le trésor du roi une boîte noire, fort simple ; dans cette boîte est placé un coffret qui contient un écrit en langue perse, tracé sur du satin blanc, et c'est là-dessus que l'espoir des Iraniens repose ; il faut donc que tu examines cet écrit de ton père, le roi maître du monde. »

Lorsque Hormuzd eut entendu ce récit, il envoya chez son Destour, *toujours* prêt à le servir, et lui fit dire : « Cherche dans mon antique trésor une boîte noire très simple, fermée par un sceau qui porte le nom de Nouschirwan, puisse son âme rester toujours jeune. Apporte-la-moi sur-le-champ encore pendant la nuit, et et ne mets pas beaucoup de temps à la chercher. » Le trésorier se hâta, chercha la boîte et l'apporta, le sceau intact. Le maître du monde ouvrit la boîte en invoquant fréquemment le nom de Nouschirwan ; il vit dans la boîte un coffret fermé aussi par un sceau ; il en tira en grande hâte la pièce de satin et il examina l'écriture que Nouschirwan avait tracée sur cette pièce de soie. *La lettre* disait: « Hormuzd sera pendant dix ans et encore pendant deux ans un roi sans pareil, Plus tard le monde sera rempli de trouble, et le nom et le renom du roi se perdront ; des ennemis apparaîtront de tous les points, surtout un homme de mauvaise race, semblable à Ahriman ; l'armée du roi se dispersera de tous les côtés et son ennemi le précipitera du trône ; ce méchant homme lui brûlera les deux yeux et ensuite on le privera de la vie. »

Hormuzd regarda cette lettre écrite de la main de son père ; il en fut épouvanté et déchira la pièce de soie ; ses yeux se remplirent de larmes de sang, son visage pâlit et il dit à Bahram : « O scélérat ! que cherchais-tu dans cet écrit ? Veux-tu donc m'arracher la tête ? » Bahram répondit : « O fils d'une femme turque, quand sera-tu las de verser du sang ? Tu est de la race de Khakan et non pas de celle de Keikobad, toi à qui Kesra a posé la couronne sur la tête. » Hormuzd comprit que, si cet homme restait en vie, il étendrait une main sanglante sur son maître, et, ayant entendu ces paroles blessantes, il renvoya Bahram à la prison. La nuit suivante, lorsque la lune eut levé sa tête au-dessus de la montagne, le bourreau tua Bahram dans sa prison, et il ne resta plus à la cour du roi un homme de sens, un guide ou un Mobed. Tout mal vient du mauvais caractère ; garde-toi de te laisser aller aux mauvais penchants.

Digitized by Google

On devine que la prophétie ne tarda pas à se réaliser.

Si le récit du grand poète persan peut laisser quelque doute sur le caractère de cet épisode, il n'en est pas de même de la version qui se trouve dans l'ouvrage de l'historien persan Al-Tha'âlibî (commencement du XIe siècle) et que je vais citer *in extenso* (1) :

Bahram, sachant qu'il était... condamné, dit en lui-même : « Je veux, avant de quitter le monde, rémunérer le tyran perfide et sanguinaire (Hormuzd) par un don qui attristera sa vie. » Il envoya donc à Hormuzd un message dans lequel, après avoir rappelé les droits qu'il avait à la reconnaissance du roi et les motifs qui devaient lui rendre sa vie inviolable, il lui dit : « J'ai à te donner un avis utile ; te plaît-il de me faire venir pour que je te le communique ? » Hormuzd le fit venir et lui ordonna de parler. Bahram dit : « Il y a, ô roi, dans les archives secrètes de ta cour, une boîte en or scellée du sceau de ton père. Il serait bon que tu prisses connaissance à présent de ce qu'elle contient, pour que tu saches comment il faut envisager ton avenir. Hormuzd demanda que l'on apportât la boîte et la fit ouvrir. On y trouva une pièce de soie de Chine sur laquelle étaient tracés ces mots de l'écriture d'Anoûscharwân (père de Hormuzd) : « Les astrologues connus pour leur infaillibilité dans l'interprétation de l'action des astres affirment unanimement que mon fils Hormuzd régnera après moi pendant onze ans et neuf mois, que son gouvernement sera ensuite en proie aux troubles, qu'il y aura des séditions et que les rebelles le déposeront et lui crèveront les yeux, et après cela ils le tueront. » Lorsque Hormuzd vit les lignes tracées par son père, le monde devint sombre à ses yeux et la tristesse s'empara de son âme. Bahram, ayant été ramené, sur l'ordre de Hormuzd, dans sa prison, dit : « Je viens de mettre le fils de la Turque dans une situation telle qu'il mènera une vie misérable. » Lorsque la nuit eut laissé tomber ses voiles, Hormuzd donna l'ordre de lui faire goûter la chaleur du sabre. Quant à lui, il renonça au plaisir et à la gaieté, le soleil ne lui était pas doux et ses jours étaient sombres.

Comme on voit, les deux variantes persanes sont substantiellement d'accord, sauf que Firdousi ne dit rien des astrologues,

(1) H. Zotenberg, *Histoire des rois des Perses*, par Aboû Mansoûr 'Abd al-Malik Ibn Mohammed Ibn Isma'il Al-Tha'âlibî, Paris, 1900, p. 639.

Digitized by Google

auteurs de la prophétie fatale. Ce qui les distingue toutes les deux des textes juif et grecs c'est que l'écriture fatale s'y trouve dans une boite et que rien n'est dit d'une blasphémie ou d'un sacrilège commis par le tyran. Quant à la première de ces différences, il s'agit évidemment d'un changement de motif. C'est que danss les versions persanes le monarque s'empare du secret fatal sur le conseil perfide d'un ministre disgrâcié. Le motif du sacrilège s'est probablement perdu lors de la migration de la légende loin de Babylone à l'intérieur de l'Empire Sassanide.

Le motif de la boite ou caisse aussi bien que celui du sacrilège se retrouve en Espagne où notre légende a été apportée par les Arabes. C'est la légende bien connue de la *Tour d'Hercule* ou de la *Maison fermée de Tolède* qui se rattache au dernier roi de la dynastie visigothe, l'infortuné Rodrigue, mort à la bataille de Vejer de la Frontéra, en 711. Je me contente de citer une partie du récit qu'en donne Ibn Habib, Arabe d'Espagne du IXe siècle (9) :

...A côté de cette maison... il y en avait une autre avec vingt-quatre serrures, parce que toutes les fois qu'un monarque commençait son règne, il y en mettait une, comme avaient fait ses prédécesseurs jusqu'au temps où Rodrigue occupa le trône, sous lequel l'Espagne fut conquise. Peu de jours avant la conquête, Rodrigue dit : « Par Dieu, je ne mourrai pas avec le déplaisir de cette maison, et je l'ouvrirai à coup sûr afin de savoir ce qu'il y a dedans. » Les prêtres chrétiens et les évêques se réunirent et lui dirent : « Pourquoi entends-tu ouvrir cette maison ? Prends de nous ce que tu crois y trouver ; mais ne fais pas ce qui n'a été fait par aucun de tes prédécesseurs qui étaient des hommes prudents et sages en agissant ainsi. » Mais Rodrigue insista et l'ouvrit, poussé par son destin fatal, et il y trouva une caisse de bois et dedans des figures d'Arabes avec des turbans, des arcs arabes et des épées ciselées et richement ornées. On trouva de plus dans cette maison un écrit qui disait : « Quand on ouvrira cette maison et qu'on y entrera, des peuples ressemblants à ceux qui y sont représentés envahiront ce pays, le saisiront et le conquerront. » Cette même année eut lieu la descente des Musulmans.

(1) Voir *Bulletin Hispanique*, XXVI, 305-11.

(1) D'après le ms. 127 de la Bodléinne d'Oxford, p. 145 et suiv.

Digitized by Google

Ibn Khordâdbeh, l'auteur du *Livre des Chemins et des Royaumes*, écrit entre 844 et 848 (2), raconte à peu près les mêmes faits, ajoutant seulement que le roi espérait trouver des trésors dans la maison mystérieuse et supprimant le détail de la caisse de bois, Ibn-al-Coutia, écrivant au xe siècle, raconte que dans la caisse on gardait les quatre Evangiles sur lesquels les rois visigoths prêtaient serment lors de leur avènement. Les figures des Arabes étaient peintes à l'intérieur de la caisse, et l'écriture fatale se trouve au-dessous de la peinture (3). On peut donc dire que les versions espagnoles contiennent les motifs du roi sacrilège et de l'écriture mystérieuse relevés dans le *Livre de Daniel* et dans la légende mésopotamienne racontée par Elien. En même temps il est clair qu'elles ne sauraient être dérivées du récit biblique pour la raison évidente que la *Maison fermée de Tolède* ressemble assez bien au tombeau de Bélus, fait noté en 1622 par l'érudit espagnol Pedro Salazar de Mendoza (1), mais fort peu à la salle de festin de Balthassar.

C'est probablement aussi les Arabes qui ont apporté cette légende dans les pays de l'Extrême-Orient, où l'on a recueilli le conte que voici (2) :

Quand le méchant empereur chinois Tsin-Schi-Huang, après avoir soumis tous les Etats de l'Empire, arriva au pays de Confucius, il voulut faire ouvrir le tombeau du philosophe pour voir ce qu'il contenait. Tous ses magistrats voulurent l'en détourner, mais il ne les écouta pas. On se mit donc à l'œuvre d'excavation, et l'on toucha au cercueil dans la chambre principale du tombeau. Le bois en paraissait tout neuf, et quand on y frappait il retentissait comme si c'eût été du bronze. A gauche du cercueil il y avait une porte qui conduisait dans une autre chambre. On y voyait un lit, une table couverte de livres et d'habits tout comme si c'eût été l'habitation d'un vivant. Tsin-Schi-Huang s'assit sur le lit en regardant le plancher.

(2) *Bibliotheca geographorum arabicorum*, éd. M. J. Goeje, pars VI : *Kitâb-al-Masâlik wa'l-Mamâlik* auctore... Ibn Khordâdbeh. Lugduni Batavorum, 1889, p. 118 de la traduction.

(3) *Bulletin Hispanique*, XXVI, 305.

(1) Ramon Menéndez Pidal, *El último godo*, I (Madrid, 1925), p. 50.

(2) Richard Wilhelm, *Chinesische Volksmärchen*, Iéna, 1921, p. 59-60.

Digitized by Google

Il y aperçut deux souliers de soie rouge avec des broderies. Ils étaient neufs et sans poussière. Appuyé au mur était un bâton de bambou. L'empereur mit les souliers, saisit le bâton et sortit du tombeau. Soudain un tableau apparut où étaient écrit quelques vers :

Tsin-Schi-Huang a détruit six royaumes, il a ouvert mon tombeau et y a trouvé mon lit. Il a volé mes souliers et saisi mon bâton. Quand il vint à Schakiu, il y trouva la mort.

Effrayé, Tsin-Schi-Huang fit refermer le tombeau ; mais à peine fut-il arrivé à Schakiu qu'il fut pris d'une grave maladie dont il mourut en peu de temps.

L'empereur Tsin-Schi-Huang régna vers l'an 220 avant notre ère. Il fut le dernier de la dynastie Tsin et ne jouit pas de la meilleure réputation, pas plus d'ailleurs que Balthassar, Xerxès, Hormuzd IV et Rodrigue. Mais à part cela, le récit chinois montre toujours la ressemblance la plus frappante avec le texte d'Elien, vu que dans les deux il s'agit de la violation d'un ancien tombeau et d'un écrit mystérieux prédisant la ruine prochaine du monarque sacrilège.

J'ai tâché ailleurs de développer la genèse de la légende et d'expliquer comment elle en vint à se rattacher à ces monarques divers (1), et point n'est nécessaire de répéter ici mes arguments. Qu'il suffise de souligner que la légende biblique du festin de Balthassar, d'une rare beauté et qui n'a pas échappé à deux des plus grand poètes du siècle passé, à savoir Lord Byron et Henri Heine, provient du même tronc vétuste dont se sont développées plus tard les légendes de Xerxès et de la *Maison fermée de Tolède*, pour ne rien dire de l'épisode du *Livre des Rois* et du récit chinois. C'est ce qui nous permet de conclure qu'originalement notre légende était bien attachée à quelque monarque babylonien, peut-être à Nabonède lui-même qui, dans ses efforts continuels de se concilier les dieux, a bien pu violer, sans le vouloir, la ruine d'un vieux sanctuaire frappé d'un tabou par les prêtres de Marduk ses ennemis acharnés.

Alexander Haggerty KRAPPE.

Paris.

(1) *Bulletin Hispanique, loc. cit.*

Digitized by Google

STATUETTE D'UN DIEU ANATOLIEN

La statuette que représente notre planche est celle d'un dieu barbu, debout, la jambe gauche légèrement avancée. Les coudes sont collés au corps, et les avant-bras projetés horizontalement: aujourd'hui brisés, ils devaient tenir les attributs divins. La tête est coiffée de la tiare. Sous le manteau, — un ample châle dont quelques coups de burin semblent indiquer les franges, — le dieu porte une très longue robe, que l'artiste a su imposer à l'attention en étalant largement ses plis sur les pieds, dont elle ne laisse voir que l'extrémité. Enfin le cou est paré d'une lourde torsade à laquelle pendent trois bulles, formées comme des bourses ovoïdes. Ce petit bronze, haut de 10 centimètres, est dans le cabinet de M. Casimir Dupont, qui m'a fort obligeamment permis de l'y photographier pour les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Bien qu'il ait été vendu à cet amateur comme provenant de Grèce, son aspect trahit une origine orientale, et plutôt que de supposer en Grèce propre un culte qui y resterait problématique, on admettra volontiers qu'il s'agit d'un de ces nombreux objets qu'ont emportés dans l'exil, il y a peu d'années, les malheureuses populations chassées d'Asie Mineure. A défaut d'avantages artistiques, cette statuette a le mérite assez rare de figurer un dieu dont l'aspect n'est encore hellénisé qu'à demi. Sauf le visage, où flotte le souvenir majestueux d'un Zeus grec, sauf la chevelure roulée autour de la tête et réunie sur la nuque en un chignon assez classique (fig. 1), tout paraît barbare.

Déjà le port de la statue fait penser à l'Asie. Aucune image peut-être ne rappelle mieux notre petit bronze que celle de Jupiter Damascène, frappée sur quelques tétradrachmes d'Antio-

Digitized by Google

chus XII (1). Si la jambe gauche, légèrement avancée, et si le jeu des draperies marquent déjà quelqu'affranchissement de la raideur primitive, les deux avant-bras gauchement projetés en avant restent les témoins d'un stade artistique que la plupart des idoles d'Asie-Mineure et de Syrie n'ont jamais dépassé. Le simulacre primitif n'était manifestement qu'un simple pieu, sur lequel on s'était borné à fixer des extrémités façonnées, tout en modifiant le moins possible son aspect hiératique. Celui-ci est même généralement renforcé par une gaine métallique comme celle de l'Artémis d'Éphèse, à l'imitation de laquelle les sanctuaires d'Asie-Mineure et de Syrie, où les procédés de l'art grec ne pénétraient que lentement, se peuplèrent facilement d'images dont la barbarie originelle n'était voilée qu'à peine (2). Quand la gaine manque, on a l'aspect que présente notre statuette. Outre le Baal de Damas, on en peut rapprocher l'image singulière que figurent certaines monnaies d'Aphrodisias, celle d'un Zeus barbu et radié, dressé comme un pilier entre deux arbres, et en qui l'on reconnaît ordinairement Zeus Ascraios (3). Tous trois portent

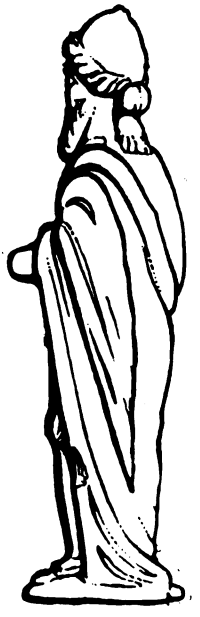


Fig. 1.

(1) Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 437 : Dussaud, *Syria* 3 1922, p. 221.

(2) Les images engaînées n'apparaissent pas avant la fin du 2e s. avant J.-C., où certains cistophores représentent Artémis d'Éphèse ainsi affublée : *Brit. Mus. Cat.* 13 (Ionia), p. 65, no 158. — Sur les simulacres de ce type, on peut consulter ce qu'a dit M. Fredrich à propos de celui de la grande déesse d'Aphrodisias : *Ath. Mitt.* 22, 1897, p. 361-380 ; cf. Hogarth, *Excav. at Ephesus*, p. 329 s. ; Dussaud, *Heliopolitanus* (Pauly-Wissowa), p. 52, et *Rev. archéol.*, 1903 1, p. 363. — Il est clair que l'analogie de ces images avec les momies égyptiennes, dont M. Meurer a tiré argument (*Röm. Mitt.* 29 1914, p. 200 s.), est absolument superficielle.

(3) *Brit. Mus. Cat.* 21 (Caria, etc.), pl. 19, no 2 ; autres exemplaires plus nets : Cook, *Zeus* 2, p. 872 ; Imhoof-Blumer und Keller, *Tier-und*

Digitized by Google

la même longue tunique quasi féminine, dont les derniers plis s'écartent à peine pour laisser passer la pointe des pieds. C'est là encore un costume bien asiatique, impossible à confondre avec la tunique talaire des Grecs. Celle-ci, qui n'était déjà plus qu'un archaïsme à l'époque classique (1), se donnait encore souvent aux images des dieux ; mais c'était un ample vêtement, soutenu par les épaules et par la ceinture de manière à descendre jusqu'au sol en larges plis verticaux, tuyautés, flottants, un vêtement sans rapport avec ce fourreau étroit et long dans lequel les pieds de la statuette semblent comme embarrassés. Au contraire, Jupiter Héliopolitain à Baalbek, Zeus Stratios à Labranda, les dieux engaînés de la Syrie et de l'Anatolie, dont nous avons déjà parlé, sont ainsi vêtus. La gaîne ne recouvre jamais entièrement leur costume originel, une longue tunique à manches, dont le bas dépasse pour s'étaler sur les pieds. Ce vêtement n'est qu'une survivance de la longue robe de lin que les peuples de l'Asie, Syriens, Assyriens, Perses, Hittites, semblent avoir porté depuis les temps les plus anciens. Peut-être ce goût oriental des étoffes enveloppantes n'a-t-il pas été sans influence sur le vêtement des *Ioniens à la tunique trainante* (2), sur celui que porte aux Branchides le dynaste carien de Teichiussa (3), sur celui qu'attribue le vieil Asios aux Samiens, qui, *se rendant au sanctuaire de Héra, drapés dans leurs beaux vêtements, balayaient de leurs tuniques neigeuses le sol de la vaste terre* (4). Jusqu'à une époque

Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen, pl. 10, n° 41. — Cf. Schaeffer, *De Jove apud Cares culto* (*Diss. Halens.* 20 1912), p. 406.

(1) C'est à ce titre qu'elle est portée par les prêtres, ou par certaines corporations comme les aulètes, les citharèdes, les auriges. Tout comme la robe asiatique, dont il va être question, la tunique talaire est regardée comme un vêtement féminin. Pausanias raconte que le jeune Thésée, arrivant à Athènes pour la première fois, et vêtu d'une tunique talaire, χιτὼν ποδήρης, fut pris pour une jeune fille à marier par les ouvriers qui travaillaient à la couverture du Delphinion : 1. 19. 1.

(2) *Iliad.* 13. 685 ; *Hymn.* 1. 147.

(3) Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art* 8, p. 273. — Voir aussi la statuette présumée d'un mégabyze d'Éphèse : Hogarth, *Excav. at Ephesus*, pl. 21 et 24 ; Picard, *Éphèse et Claros*, p. 179 s.

(4) Asius *ap.* Athen. 12. 38. p. 525 f ... ποίησεν... εἰς Ἥρας τέμενος, πεπυκασμένοι εἵμασι καλοῖς, χιονέοισι χιτῶσι πέδον χθονὸς εὐρέος εἶχον.

Digitized by Google

avancée, cette mode asiatique avait gardé la faveur de quelques nations imparfaitement hellénisées de l'Anatolie, comme les Lydiens, dont la *bassara* est décrite par Pollux comme une tunique talaire (1), et l'on sait assez que l'usage s'en est conservé jusqu'aujourd'hui dans plus d'une contrée de l'Asie. On en peut dire autant de la tiare que porte notre statuette : son type est presqu'exactement celui que décrit S. Jérôme (2), et celui dont se coiffent encore maintenant les indigènes de la Syrie.

Le seul détail de notre bronze qui permette une hypothèse un peu plus précise sur son origine est le collier que le dieu porte à son cou. Il arrive assurément que les dieux syriens soient parés de bulles (3). Plusieurs monuments représentent Jupiter Dolichénien et la triade d'Héliopolis porteurs d'une bulle ou même d'un véritable collier de bulles. Mais ces bijoux sont toujours façonnés à la romaine, d'une forme lenticulaire, déprimée. La bulle piriforme, telle que la porte notre statuette, semble bien n'avoir son parallèle qu'en Lydie et en Carie. Un collier à trois bulles, absolument identique au nôtre, orne l'idole de Zeus Stratios, très clairement figurée sur les monnaies de Mylasa (4) et sur un bas-relief copié par Wood dans cette ville (5). Un ornement semblable, mais amplifié aux dimensions d'un pectoral d'apparat, sur lequel une multitude de bulles stylisées avait pris l'apparence de mamelles pendant en rangs serrés, explique la polymastie illusoire d'Artémis Éphésienne, et celle plus étrange encore de Zeus Stratios lui-même (6). Enfin vers le Nord, la grande déesse de

(1) Pollux 7. 60 Λυδῶν δὲ χιτών τις βασάρα, Διονυσιακός, ποδήρης.

(2) Hieronym., *Epist.* 64, 13.

(3) Pour Jupiter Dolichénien, voir le bronze de Vienne : Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, pl. 16 ; pour la triade héliopolitaine, un relief du Palatin : Paribeni, *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie* 3 1910, pl. 8.

(4) *Brit. Mus. Cat.* 21 (Caria etc.), pl. 22, n° 5.

(5) Wood, *Ephesus*, p. 270 ; Foucart, *Le Zeus Stratios de Labranda* (*Monum. Piot* 18 1911), p. 163 ; cf. *Journ. Hell. Stud.* 36 1916, p. 65 s.

(6) Meurer, *Die Mammae der Artemis Ephesia* (*Röm. Mitt.*, 29 1914, p. 200-219). — Cette théorie est contestée, mais sans grande raison semble-t-il, par M. Cook (*Zeus* 2, p. 595), selon qui la polymastie serait réelle et empruntée à la grande Mère. Mais ailleurs (p. 410), M. Cook en

Digitized by Google

Lydie porte souvent un collier qui ne diffère du nôtre que par le nombre plus grand de ses bulles, comme on voit notamment sur les monnaies de Gordc, et sur quelques autres (1). Nous ne pensons pas que d'autres régions aient fourni jusqu'ici des ornements de cette espèce. On aimerait en savoir l'origine : il est notable que les Hittites ne paraissent avoir rien connu de tel.

Sans doute ce bijou, comme la bulle étrusco-romaine, est-il l'étui d'une amulette, aussi nécessaire aux simulacres des dieux qu'aux mortels. Il semble bien, jusqu'à nouvel ordre, que l'on doive regarder notre statuette comme celle d'un dieu carien ou lydien.

⁂

Otto Gruppe, dans l'article qu'il a écrit sur Héraclès pour l'encyclopédie de Pauly et Wissowa, a supposé que la fable où le héros prend les habits d'Omphale n'avait peut-être d'autre origine qu'un costume asiatique porté par le grand dieu anatolien de Sardes. Cette hypothèse est assez plausible en soi, et pourrait recevoir de notre statuette un nouvel argument. Les robes traînantes des Asiatiques semblent avoir passé tout-à-fait couramment aux yeux des Grecs pour des vêtements féminins. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que la description donnée des Perses par Strabon : *ils sont vêtus en femmes*, et tiendraient ce costume, selon quelques-uns, de Médée (2). Et si Ctésias, qui devait pourtant connaître les modes perses à merveille, attribue une robe féminine à Annaros satrape de Babylone et à Sardanapale (3), c'est qu'il ne s'agit, pour ce conteur d'histoires, que de corser aux yeux de ses lecteurs le portrait de deux efféminés illustres, dont l'existence semblait justifier ce costume paradoxal. Il est même permis de se demander, en dépit de ce

voit l'origine dans le collier de glands d'Artémis Éphésienne, ce qui se rapproche de la théorie de M. Meurer, mais est moins vraisemblable qu'elle.

(1) *Brit. Mus. Cat.* 16 (Lydia), pl. 10, n° 3 ; Radet, *Cybébé*, pl. 4, n° 2. — Monnaie de Silandus : *ibid.*, n° 3.

(2) Strabo, p. 526.

(3) Ctesias, *ap. Athen.* 12. 40, p. 530 d ; 12. 38, p. 529 a.

Digitized by Google

qu'ont répété les Grecs et les Romains, si les Galles de la Grande-Mère et ceux de la Déesse Syrienne ont porté d'abord autre chose que le costume de tous les prêtres asiatiques, et si leur mollesse, suite de l'éviration, n'est pas pour beaucoup dans la comparaison que l'on a faite de leur vêtement avec celui des femmes.

Le cas de l'Héraclès de Sardes, costumé en femme, peut difficilement être séparé de deux autres témoignages que nous possédons sur un rite analogue dans le culte du même dieu en Asie. Nicomaque de Gérasa raconte que *dans les mystères d'Héraclès les hommes se paraient de vêtements féminins* (1). Comme nous ignorons tout de ces mystères, la nature du rite est obscure, mais le témoignage garde sa valeur pour le fait. D'autre part une notice étiologique de Plutarque (2) nous apprend que le prêtre d'Héraclès à Cos officiait vêtu en femme, et que l'on expliquait cet usage singulier par la commémoration d'un épisode où le fils d'Alcmène aurait été obligé de se réfugier chez une femme pour échapper à ses ennemis, et de prendre son costume ; c'est pourquoi le prêtre allait officier sur le lieu du combat, qui s'appelait Antimachie, et c'est aussi pourquoi, ajoute Plutarque, les mariés mettent un vêtement féminin pour recevoir leur épouse. M. Nilsson, qui a discuté ce passage (3), a pensé que le rite nuptial et celui du culte d'Héraclès avaient un rapport entre eux, et il s'est appuyé sur le fait que d'une part les questions matrimoniales paraissaient jouer un rôle important dans le thiase d'Héraclès Diomedonteios à Cos (4), que d'autre part une loi sacrée de la même île (5) prévoit un sacrifice à Héraclès ἐς Κο[νί]σαλον, lieudit dont le nom rappellerait singulièrement celui des κονίσαλοι θεοί, qui sont des démons

(1) Nicom. Geras., *ap.* Joh. Lyd., *De mensibus* 4. 67 (p. 120 Wünsch) διὸ ὅτι καὶ ἐν τοῖς τούτου μυστηρίοις τοὺς ἄρρενας γυναικείαις στολαῖς κοσμοῦσιν.

(2) Plutarch., *Quaest. graec.*, p. 304 c.

(3) Nilsson, *Griech. Feste*, p. 451 s. — L'exégèse de M. Farnell (*Greek Hero Cults*, p. 165), qui suppose une hiérogamie dont rien ne fournit l'indice, ne paraît pas très probable.

(4) Prott et Ziehen, *Leges Graecor. sacrae* 2, nº 144.

(5) *Ibid.*, 1 nº 7 ; voir le commentaire de M. Nilsson, *loc. cit.*

Digitized by Google

Statuette d'un Dieu Anatolien

(Hauteur 10 c/m)

Digitized by Google

Digitized by Google

phalliques. Il s'ensuivrait qu'Héraclès serait à Cos un démon phallique du printemps, dont le rapport au mariage s'expliquerait sans peine et qui aurait été vêtu en femme, selon une coutume bien attestée par le folklore, comme un de ses congénères crétois, Leucippe. Pour nous, nous avouerons que les préoccupations matrimoniales du thiase d'Héraclès Diomedonteios nous paraissent naturelles dans une société de caractère familial avéré. Quant au lieudit *Ko[ni]salon*, sa restitution est encore hypothétique, et dût-elle être certaine, nous ne pensons pas que l'on puisse éviter de ranger le mot dans une catégorie assez bien connue de noms de lieux cariens, comme *Kymisala, Sôbala, Hyllouala, Kitala* (1), dont le rapport au nom des démons phalliques reste plus que problématique (2). Aussi serions-nous portés à croire que Plutarque a mêlé deux usages sans rapport originel, mais qui devaient se présenter tout naturellement à son esprit pour un rapprochement, d'une part un usage nuptial qui s'explique aisément par le folklore, d'autre part un usage cultuel, que l'on préférerait ne pas séparer des autres cas de mascarade fournis par le culte du grand dieu anatolien assimilé à Héraclès (3). Il semble difficile de croire que dans tous ces cas le fils d'Alcmène ait recouvert un démon déguisé en femme. Peut-être un ancien costume asiatique, comme celui de notre statuette, et dont la tradition aurait vêtu le dieu et ses ministres, donnerait-il une explication plus susceptible d'être généralisée? Il ne semble en tous cas pas que l'on puisse aller plus loin pour l'instant.

Henri SEYRIG.

Athènes, novembre 1928.

(1) Cf. Hiller v. Gärtringen, *Ath. Mitt.* 17 1892, p. 308.

(2) Au moment où je corrige les épreuves de cet article me parvient l'étude de M. Herzog sur les lois sacrées de Cos (*Abhandl. der Preuss. Akad.*, 1928 6), où la loi mentionnant le sacrifice à Héraclès est publiée (n° 3) d'après une nouvelle lecture. La restitution Κο[νί]σαλον y est déclarée impossible.

(3) J'ai noté ailleurs les principaux exemples de cette assimilation : *Bull. corr. hell.*, 51 1927, p. 189 s.

Digitized by Google

SUR LES SIRÈNES EN ABYSSINIE

(Avec une contribution de Roger Chambard).

A propos d'une recherche entreprise sur le nom des sirènes, il a paru que la question devait être reprise avec l'aide des lexiques syriaques, éthiopiens et arabes, et en tenant compte des passages bibliques où les sirènes figurent dans les versions grecques, latines, syriaques et éthiopiennes (1). Les résultats de ces comparaisons ont été exposés dans un mémoire intitulé *Sur la définition et le nom des Sirènes*, dans le *Donum natalicium Schrijnen* 1929, p. 228-239. Les principaux points sont résumés ici.

Le nom des sirènes se rencontre avec deux aspects, l'un comportant *r* médian, l'autre *d* médian. Le grec σειρήν se retrouve dans diverses transcriptions, comme syriaque *sīrīnes*, guèze *sərīnis* pour le nominatif pluriel ; il est possible qu'il soit aussi à l'origine de la forme tigrigna *sərʾēl*, dont il sera question ci-dessous ; peut-être enfin se retrouve-t-il dans le nom propre arabe isolé *Ibn Sirin*. D'autre part la forme avec *d*, pourvue d'une emphatique initiale, se rencontre en guèze : *ṣēdēn(āt)* et variantes, et en arabe : *ṣaydān(a)* et variantes.

Quant au sens, il est double en grec, latin, éthiopien, arabe : « être plus ou moins mystérieux », et « bourdon (gros insecte) ».

(1) Isaïe 13, 21-22 ; 34, 11 et 13-15 ; 35,7 ; 43 20. Jérémie 9. 11 ; 10, 22 ; 14, 6 ; 49, 33 ; 50, 39. Michée 1. 8 ; Job 39, 29. Lamentations 4. 3. Malachie 1, 3. Psaumes 43 20. Hénoch 19, 2 ; 96, 2.

Digitized by Google

L'étymologie, qui reste à trouver, ne paraît être ni grecque ni sémitique.

Comme êtres mystérieux, les sirènes se trouvent mélangées et plus ou moins confondues avec des démons, centaures, satyres, autruches, oiseaux de nuit, oiseaux de proie diurnes, chacals, hérissons, etc.

Ici une digression. Les exégètes modernes ont commencé à étudier la faune plus ou moins démoniaque dont la tradition est transmise par les plus anciennes versions de la Bible. Mais des interprètes antérieurs se sont efforcés de la dissimuler, en transformant les démons variés en animaux naturels, encore que sauvages ou d'habitudes nocturnes. Une étude comparée des versions en diverses langues, poursuivie jusqu'à nos jours, serait amusante à ce point de vue ; elle ne devrait d'ailleurs pas se borner aux passages cités ci-dessus, mais s'étendre à tous ceux où la faune démoniaque est invoquée. Il est possible que le texte grec reçu ait déjà travaillé à l'élimination des notions malsonnantes : il y a moins de sirènes dans le texte des Septante que dans Aquila et Symmaque. En Syriaque le texte reçu, par exemple la version imprimée dans la polyglotte de Walton au XVIe siècle, a des « chacals » dans une partie notable des passages où l'Hexaplaire a des « sirènes ». La Vulgate latine n'a qu'une fois les sirènes (mais suffisamment de centaures, faunes, etc.). La version juive en arabe, faite au Xe siècle par Saadia, met des chèvres au lieu de satyres, et des serpents ordinaires au lieu de dragons. Pour parler des versions en français, Lemaistre de Sacy a bravement autant de faunes, sirènes, etc. que le latin. Mais une version plus moderne, comme celle de Segond, remplace le surnaturel par le naturel partout où ce n'est pas impossible sans changer le texte. A ce propos il faut considérer que, dans de tels passages, traduire sur l'hébreu au lieu de traduire sur le grec ou le latin, c'est risquer de passer à côté. En effet l'hébreu a des mots dont le sens est perdu, comme *tannim*, sous lesquels les docteurs juifs et à leur suite les chrétiens hébraïsants ont voulu chercher des êtres naturels et non des démons, tandis que dans

Digitized by Google

le monde gréco-latin la tradition littéraire païenne maintenait naturellement des satyres ou analogues.

A vrai dire, les lignes précédentes ont été écrites comme si toujours on avait fait nettement la distinction entre les êtres connus, hommes ou animaux, et les monstres ou esprits. L'historien des idées qui voudrait se livrer à la comparaison des versions bibliques du Moyen âge et des siècles derniers suggérée ici entre parenthèses, devrait rechercher quels êtres à chaque époque ont été considérés comme des réalités ou des mythes. Or le Moyen-âge chrétien, en Occident comme en Orient, a fait usage de nombreuses éditions, variées dans le détail, du petit traité d'histoire naturelle attribué au *Physiologus*, le *Bienheureux Fisalgos* comme disent les lettrés abyssins (l'original aurait été Alexandrin, on ne sait de quelle époque au juste ; 1er-2e siècle de l'ère chrétienne ?) : les sirènes figurent dans ce traité, après et avant des animaux parfaitement observables. Dans certaines versions elles sont réunies en un paragraphe avec les onocentaures. Dans d'autres, les onocentaures ont disparu du titre du paragraphe et partiellement de la rédaction ; c'est ainsi que le texte syriaque édité par Land traite simplement « du chacal marin » en disant qu'il a deux formes, l'une à partie postérieure d'oiseau (ce qui est la forme habituellement attribuée à la sirène), l'autre à train postérieur d'âne (1).

La question à peine effleurée dans ce qui précède étant laissée aux historiens, il ne s'agit ici que de leur fournir quelques documents concernant l'Abyssinie moderne.

En Abyssinie le nom de la sirène survit comme nom d'insecte sous l'aspect *sadanay* ou formes voisines seulement dans les

(1) Bibliographie sommaire : pour le grec, Josef Strzygowski *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas indikopleustes und Oktateuch*. Byz. Archiv II, Leipzig, 1899 (avec planches) ; pour le syriaque, O. G. Tychsen, *Physiologus syrus* Rostock, 1795 ; J. P. N. Land, *Symbolae syriacae, anecdoton syriacorum*, vol. IV. Leyde, 1875 (avec version arabe) ; K. Ahrens, *das Buch der Naturgegenstände*, Kiel 1892 ; pour l'éthiopien, Fritz Hommel, *Die aethiopische Uebersetzung des Physiologus*, Leipzig. 1877.

Digitized by Google

langues du Nord. En Amharique ce sens n'a pas été retrouvé jusqu'ici. En revanche le *Vocabolario amarico-italiano* de Guidi (1901) colonne 864, fournit *ṣədanā* « fête de la Vierge qui se célèbre le 10 de maskaram » et aussi *ṣədənyā* (erreur pour *ṣədenyā*) « les démons des champs » (d'après Perruchon, voir ci-dessous, p. 101), et des renvois à d'autres articles qui contiennent eux-mêmes diverses références ; cette documentation est utilisée ci-dessous, en même temps que d'autres indications recueillies par ailleurs.

Dans la fête du 10 maskaram (c'est-à-dire le mois de septembre abyssin, le premier de l'année, le 1er de maskaram correspondant actuellement à notre 10 septembre), il y a plusieurs éléments à distinguer.

A notre époque, ce jour est officiellement connu dans le public sous le nom de *aṭ^we masqal* « Croix de l'empereur » : la fête de la Croix étant célébrée le 17 maskaram, la fête du 10 apparaît comme une avant-fête : c'est le jour où la Cour reçoit, et où les prêtres viennent exécuter devant elle les chants et danses sacrés. Or la célébration des fêtes de la Croix appellerait tout un développement : le 17 maskaram correspond sensiblement à la date de l'Exaltation de la Croix ; mais c'est en Abyssinie une fête de l'Invention de la Croix (celle-ci se célèbre ailleurs au mois de mai). D'autre part le 10 du mois de maggabit (mars) est le jour où on fête le signe avant-coureur de la découverte de la Croix et il y a commémoration de cette fête le 10 de chaque mois.

En second lieu le 10 maskaram est dit Fête des fleurs, *asgayu* de Guidi ; cette dénomination n'a pas été signalée récemment à Addis Ababa, et je ne l'ai pas recueillie moi-même. Mais un jeune lettré du Bégameder (interrogé à Paris en 1928) m'a donné pour le même jour le nom *ya-kramt mälaqyä* « achèvement de la saison des pluies » : dans les deux cas la célébration saisonnière, c'est-à-dire la fête de début de printemps, est claire (l'inversion des saisons fait que septembre-octobre sont bien les mois de printemps sur les plateaux Abyssins). Au reste, il y a ici un dédoublement de fête, car le Premier de l'an (1er maskaram)

7

Digitized by Google

se célèbre avec des cadeaux de fleurs ; voir en particulier Conti Rossini, *Aethiopica* II, § 47, dans *Rivista degli studi orientali*, vol. X (1925).

En troisième lieu il est dit que le même 10 maskaram est une fête de la Vierge, fête qui porte le nom de *ṣedēnā* (*ṣʷedʸena* en prononciation actuelle). Qu'est-ce que cette fête ? Il semble qu'elle soit strictement annuelle, et non répétée de mois en mois comme beaucoup de commémorations. Une note prise par moi en Abyssinie en 1911 orthographie *ṣədʸe nəya* en deux mots ; d'après mon informateur d'alors, c'est une commémoration de la Naissance de la Vierge. Or il est exact que le synaxaire porte au 10 maskaram la naissance de la Vierge (d'après le calendrier copte de St-Macaire) ; mais la fête mensuelle de la naissance de la Vierge, seule généralement reconnue en Abyssinie, se situe le premier du mois (avec fête principale le 1er de genbôt, c'est-à-dire mai).

D'autre part M. Roger Chambard, enquêtant sur ma demande à Addis Ababa en octobre 1928 a recueilli l'indication que les prêtres chantent le jour d'Atye Masqal une hymne intitulée *ṣadanay* qui est à la gloire de la Vierge, tout en se rapportant en partie à l'Invention de la Croix.

Des textes religieux et un texte historique permettent de compléter ces informations.

La commémoration du 10 maskaram relative à la fois à la Vierge et à un nom qui ressemble à *ṣadanay* est celle de l'entrée d'un portrait miraculeux de la Vierge dans une ville appelée *ṣedēnyā*. Cette mention figure dans le Synaxaire éthiopien depuis le XVIIe siècle au moins ; mais, fait important, elle était absente du Synaxaire le plus ancien ; notamment elle ne paraît pas dans le plus vieux manuscrit connu, celui du Musée ethnographique du Trocadéro (du XIVe ou XVe siècle). Elle se trouve d'autre part dans le recueil éthiopien des miracles de la Vierge, traduction de l'arabe faite au XVe siècle (sans doute sous le règne de Zara Yaqob dont il sera question ci-après), et il y est souvent fait allusion dans la littérature consacrée à la Vierge. Le portrait,

Digitized by Google

sur bois, attribué à Saint-Luc, sue de l'huile qu'on recueille dans des gobelets ; si on y porte la main, on croit toucher de la chair (1).

Les textes éthiopiens ne donnent aucune indication sur la situation de la ville. Ils ne paraissent pas tenir compte en particulier de l'existence en Abyssinie même, dans la région d'Aksoum, d'un endroit du nom de *ṣedya* ou *ṣeḍenyā* qui aurait été ainsi nommé par un évangélisateur venu d'outre-mer (Conti Rossini, *Storia d'Etiopia* I, 1928, p. 161) sur lequel on manque de détails, sauf erreur ; il faudrait savoir s'il y subsiste des traditions locales et une fête propre, et dans ce cas quelle est la date de cette fête.

Mais la place mentionnée dans les Miracles de la Vierge et dans le Synaxaire est connue par ailleurs ; c'est actuellement encore Sednaya (arabe صيدنايا) à 15 km. au N. E. de Damas. Le pélerinage à ce lieu saint et à son tableau miraculeux a donné lieu au Moyen-âge à divers textes et notamment à un poème en français ; la dernière mise au point à ce sujet se trouve dans les *Analecta Bollandiana* T. XXV, 1906. *La légende de Saïdania*, p. 137-157, sous la signature P. P. (sans doute Paulus Peeters) (2).

Cette notice ne donne malheureusement pas de date de fête, ni aucun détail actuel. La pratique et les croyances contemporaines étaient pourtant importantes à connaître (3). Or sur place on dit que le couvent a été fondé par Justinien, se rendant en pélerinage à Jérusalem, que la tradition de la fête remonte à 900,

(1) Ludolf *Commentaire*, p. 390, Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, 1877, p. 64, 6 et 154 ; Budge *Lady Meux Manuscripts*, nos 2-5, 1900, Introduction au mscr. no 3, B p. 5 (fol. 2 b) ; une note de Budge situe *Sédénya* en Egypte, simple erreur, semble-t-il ; Grohmann *Aethiopische Marienhymnen* 1919, p. 297 ; Budge *The book of the Saints of the ethiopiam Church*, 1928, vol. I, p. 34-36.

(2) Voir aussi *Revue de L'Orient chrétien*, 1906, p. 257, où le tableau est faussement transformé en statue.

(3) M. A. Mirambel a bien voulu m'aider à me les procurer, en écrivant pour moi en grec au supérieur du couvent ; nous avons reçu en réponse une lettre en grec, et une brochure en arabe, imprimée pour le couvent de Sednaya en 1928, contenant « une histoire du couvent de Betoul à Sednaya » et une « histoire de Saint-Georges », avec récits de miracles.

Digitized by Google

qu'elle a lieu le 8 septembre, jour de la naissance de la Vierge, car l'image miraculeuse qu'on montre aux pélerins et visiteurs « représente la naissance de la Vierge ». On notera la concordance presque parfaite de date avec la fête abyssine, mais la discordance avec la tradition sur le sujet du tableau, dont il reste à obtenir une connaissance plus précise.

D'autre part il faut tenir compte des traditions qui font venir en Abyssinie, en même temps que le bois de la Croix, une ou plusieurs images de la Vierge ; voir Marcel Cohen, *Dabra Warq*, dans *Mélanges René Basset* 1923, notamment p. 8, 10 et 14 du tirage à part, et Alberto Pollera, *Lo stato etiopico e la sua chiesa*, 1926, p. 308-9, où une tradition tigréenne importante est reproduite, précisément à propos de la fête d'Atyé Masqal : d'après cette tradition, c'est sous le roi David (1380-1409) qu'un morceau de la Croix, une image de la Vierge par Saint Luc, une image de la couronne d'épines par Saint-Jean et un *tabôt* (tablette de bois conscrée) au nom de Saint Michel avaient été introduits dans la capitale, précisément le 10 de maskaram.

Il semble donc se trouver des justifications diverses pour la date de la fête, et il n'est pas défendu de supposer que cette fête a été fixée à cette date et spécialement solennisée par le clergé abyssin, à partir d'une certaine époque, pour absorber et justifier une fête antérieurement existante. Une heureuse homonymie (entre le nom de lieu Sednaya et un des noms indigènes des sirènes) aurait facilité l'opération (1).

Le texte historique annoncé plus haut a permis précisément de subodorer l'aspect païen de la fête, et peut-être le moment même de la christianisation. Il se trouve dans les *Chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Ethiopie de 1434 à 1478*, publiées et traduites par Jules Perruchon (1893), p. 112 ; or, le xvᵉ siècle a été une grande époque de prosélytisme chrétien en Abyssinie méridionale, et Zara Yaqob a été le grand organisateur de l'église abyssine.

(1) La christianisation de lieux de culte antérieurs au christianisme est connue en Abyssinie comme ailleurs ; voir Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, I, p. 164.

Digitized by Google

Le passage en question se réfère à la première année du règne de Barda Maryam (1468 ; Zara Yaqob est mort précisément dans les derniers jours de l'année abyssine). En voici la teneur (le texte étant ici traduit à nouveau, indépendamment de la version de Perruchon) : « Notre roi Baeda Maryam parla encore en assemblée [dans une ville du Choa] le jour de *sədənyā* (1), le 10 de maskaram. On amena tous les fauteurs d'iniquités qui causaient de la zizanie (*ou* qui diabolisaient ?), et disaient : « Nous avons adoré le *dask* (démon), pendant le règne de son père notre roi Zara Yaqob. » Alors il leur appliqua à chacun un châtiment, coups de verge et forte flagellation. Ce fut une réjouissance pour tous ceux qui virent ainsi réduire ces ennemis des chrétiens et ils rendirent grâce à Dieu. Ensuite notre roi donna les ordres suivants : « Prenez garde désormais, ne parlez plus ainsi, impies, car tous vos péchés sont dévoilés »... Et toutes les troupes à ces mots lui ...dirent : « Tu nous a satisfaits... en réduisant ces méchants qui ont fait périr de nombreux chrétiens et tu as bien fait d'interdire qu'ils renouvellent toutes ces mauvaises choses »...

Le paganisme apparaît ici encore puissant, et le roi semble agir avec une certaine prudence, en s'assurant l'assentiment de son armée.

Voici maintenant où apparaît la persistance d'une fête non chrétienne. M. Roger Chambard, après son enquête à Addis Ababa, écrit : « Le même jour [10 maskaram] et sous ce même nom [*sadanay*] les gens du peuple célèbrent une fête qu'ils disent être la fête des seraël. D'après les gens du Choa c'est une coutume qui viendrait du Tigré, du Lasta, du Sémyen et de l'Agamyé, qui sont les lieux de prédilection de ces seraël ». (L'Agamyé est une province du Tigré ; le Sémyen, à l'Ouest, et le Lasta, à l'Est, sont limitrophes du Tigré méridional).

Donc, à propos de cette fête officiellement christianisée, on

(1) La traduction « jour des démons agrestes (?) » de Perruchon repose sur Dillmann *Lexicon* c. 1314 ; elle rencontre la réalité, au moins sous une de ses faces.

Digitized by Google

retrouve le double nom des sirènes : la forme à *d*, *sadanay*, ou équivalents, et la forme à *r*. Des enquêtes ultérieures révèleront peut-être la persistance du mot à *d* dans l'usage de certaines provinces, comme désignation de génies. Pour le moment, seul le mot septentrional à *r* est attesté comme vivant.

La recherche par enquête orale et dans les livres a donné jusqu'à présent les résultats qui vont être exposés maintenant.

Une observation tout d'abord sur la forme du mot : la finale *-el*, dans un nom de génies, s'explique sans doute par une double influence. D'abord celle des nombreux noms d'ange composés avec l'élément *-el* « dieu » : cette finale a envahi en éthiopien divers mots auxquels elle n'appartenait pas en hébreu ; c'est ainsi qu'on dit (à côté d'autres formes) *sŭrāfĕl* « séraphin(s). », voir Dillmann *Lexicon* col. 349. D'autre part un des mots ainsi influencés est *ganĕn* « génie », qui correspond rigoureusement pour l'étymologie à « djinn » de l'arabe : dissimilation aidant, ce mot est souvent prononcé *ganʷel* ; ce dernier terme a pu influer plus particulièrement sur un ancien **sərĕn*, à cause du rapprochement des sens ; *sərāĕl* pourrait être refait en partie d'après *mikaĕl* et *rūfaĕl* ; Abba Jérôme Gabra Mousye (conversation en Février 1929) va plus loin, et suppose que les *sərāĕl* ont pu être considérés comme issus d'Israel.

Le *Vocabolario tigray-italiano* du P. du Bassano (1918), qui reflète surtout le langage tigrigna de la province septentrionale du Hamasen (en Érythrée italienne) donne *sĕrĕ'ĕl* « diable ou génie malfaisant qu'on croit être cause de disputes, cause des dégâts dans les habitations ; (au figuré) homme malveillant ». Abba Jérôme, qui est originaire du Séraé, immédiatement au Sud du Hamasen, considère aussi les *walla sərʷel* comme des « génies » au sens général, et dit expressément qu'ils sont les équivalents tigréens des *ganʷĕn* de l'amharique (1).

(1) M. Agagnahou Engeda, le jeune lettré de Begameder dont il a déjà été question ci-dessus, p. 97, interrogé par moi à Paris en 1929, me donne les détails suivants : d'après les livres, les génies (*gānyĕn*) seraient mortels, étant de chair, mais les traditions populaires ne disent pas qu'ils meu-

Digitized by Google

Un tigréen d'un district plus méridional (d'un pays de la région d'Aksoum, semble-t-il), interrogé à Paris en 1928 par M. Marcel Griaule, a fourni des renseignements différents, et plus étendus. Les seriel (*sərʸel*) se rencontrent spécialement sous la forme d'êtres féminins qui hantent les rivières. Mais on les trouve aussi dans certains arbres ; il y en aurait aussi un dans chaque maison. Ils seraient considérés comme des âmes des morts. On dit qu'on les entend chanter aux grandes fêtes. Leur odeur spéciale se révèle dans certains endroits déserts.

M. R. Chambard a repris l'enquête à Addis Ababa : l'ensemble de ses renseignements provient d'un lettré originaire du Tigré ; mais un dignitaire du Choa a déclaré que les sorciers de cette province connaissent les mêmes notions. Le nom employé est seraël, mais aussi *sərʸel* ; au pluriel on dit aussi *daqq-ḥadərt* (erreur pour *ḥadart* ?) ce qui serait, en guèze, « progéniture des hôtes » ; cette dernière dénomination rappelle certaines manières dont on parle des djinns dans le monde arabe.

Voici, presque textuellement, le résultat de l'enquête de M. R. Chambard.

Les seraël sont des génies féminins. Ils vivent dans l'eau, dans les étangs, les rivières, spécialement dans les grottes qui contiennent de l'eau. Chaque point où sourd de l'eau a au moins un seraël (1).

On ne voit pas les seraël, mais les personnes favorisées les entendent assez fréquemment. On trouve couramment des objets dont ils se servent ; dans ce cas il vaut mieux s'en écarter et ne pas les toucher.

Certaines gens prétendent que pour voir les seraël il suffit de se frotter les yeux avec des larmes de hyène. On voit alors

rent. On raconte que ce sont des enfants d'Ève. Celle-ci, recevant la visite de Dieu, a caché la moitié de ses enfants dans le couloir servant de resserre (comme la bienséance est de le faire en Abyssinie quand une famille nombreuse reçoit un hôte) ; Dieu alors lui a dit « Les enfants que tu a montrés seront visibles ; les autres resteront invisibles ».

(1) L'informateur de M. R. Chambard parle au masculin de ces génies féminins.

Digitized by Google

des femmes très belles, très claires de peau. Mais les gens qui les ont vues ainsi deviennent aveugles au bout d'une année.

Lorsqu'un étranger arrive auprès d'une eau hantée par les seraël, s'il s'y baigne, s'il s'y lave les pieds ou même boit de l'eau dans le creux de sa main, la vengeance des génies s'exerce sans tarder : les parties du corps qui ont touché l'eau gonflent immédiatement et la personne meurt en peu de temps. On peut éviter le mal en employant comme gobelet une feuille d'arbre pliée et en puisant avec, sans toucher l'eau avec la main.

Les gens qui habitent dans le voisinage des eaux hantées ne sont pas exposés aux mêmes dangers que les étrangers. Ils disent que les seraël sont leurs amis, qu'ils leur permettent de laver leur linge et de puiser de l'eau pour leur usage. Toutefois, quand ils veulent se baigner, ils invoquent au préalable les génies de l'eau en ces termes « O seraël, je suis ton parent, ton ami, sois-moi favorable ».

Lorsque quelqu'un du pays rentre chez lui après une longue absence, il lui faut faire de nouveau amitié avec les seraël avant de puiser de l'eau. Un de ses parents l'amène sur la rive et dit « Celui-là est de notre village ; il est revenu ; qu'il soit votre ami ».

Les seraël sont suivant les personnes de bons ou de mauvais génies. Lorsque des gens sont leurs amis, ils viennent vers eux et sans être vus leur murmurent de bons conseils. Ils diront au guerrier quel est le jour favorable pour partir à la guerre, au cultivateur quel jour il convient de faire les semailles, le préviendront des orages possibles au moment de la récolte ; ils donnent des conseils sur les transactions commerciales, annoncent les morts de belles-mères (!), et favorisent leurs amis de toutes manières.

S'il s'agit au contraire de leurs ennemis, les seraël leur jouent des tours variés. Ils leur donnent de mauvais conseils, propres à leur faire perdre de l'argent ou à altérer leur santé ; ils les font passer de nuit sur le bord de précipices et parfois les poussent dedans, sans toutefois les tuer. Dans la maison, ils renversent la marmite au moment du repas, ou le lit lorsque le mari est accou-

Digitized by Google

plé avec sa femme, au moment de la jouissance ; d'autres fois, à ce moment précis, ils ouvrent la porte pour faire sauver les mulets. Certaines gens en arrivent à se suicider lorsqu'ils se rendent compte qu'une longue suite de malheurs ne peut leur venir que des seraël.

Les seraël attirent chez eux des adolescents choisis parmi les plus beaux du village, jeunes gens et aussi jeunes filles (ceci est surtout une croyance de la province Agamyé). Les enfants des jeunes hommes et des seraël sont aussi des seraël. Les jeunes hommes sont souvent mal vus et molestés par les génies au milieu desquels ils vivent. En général les seraël restituent au bout de quelque temps les jeunes gens qu'ils ont emmenés.

On croit qu'à proximité des eaux hantées chaque convive d'un repas a auprès de lui un seraël invisible qui participe d'une certaine manière à l'absorption de nourriture.

Un certain aveugle, qui était connu du principal informateur de M. R. Chambard dans l'Agamyé, était très ami des seraël et passait chez eux une semaine sur deux. Il habitait au sommet d'une montagne abrupte, percée de grottes peuplées de génies. Un des seraël venait au soir offrir à l'homme en question (sans doute alors qu'il n'était pas encore aveugle) de venir chez eux. Lorsqu'il acceptait, il était emmené à travers les airs jusque dans une grotte, restait une semaine et était ensuite ramené chez lui. Il racontait alors aux villageois des environs ce qu'il avait vu. Les seraël, disait-il, vivaient comme des humains, mangeant du ragoût, buvant de la bière, dormant sur des lits. La seule chose qui le choquait est que souvent ces femmes génies faisaient l'amour entre elles. Les seraël lui faisaient part de ce qui devait arriver aux gens du village voisin.

Ainsi, au moins dans un canton d'Abyssinie, on retrouve l'équivalent du nom même de sirène appliqué à des êtres surtout aquatiques, ce qui rappelle la manière dont on en est venu à se représenter les sirènes dans l'Europe occidentale (voir Déonna, *La Sirène, femme-poisson*, dans la *Revue archéologique*, 1928).

Il resterait à examiner dans toutes les régions d'Abyssinie la question des génies, sous quelque dénomination qu'ils se présen-

Digitized by Google

tent, en recherchant en particulier dans quelle mesure les génies-charmeurs d'une part, les génies aquatiques d'autre part, sont distingués des autres par leur nom et par leur sexe supposé. Voir à ce sujet M. Cohen, *Cérémonies et croyances abyssines* dans R. H. R., sept.-oct. 1912, p. 16-17, et M. Griaule, *Livre de recettes d'un dabtara Abyssin*, à paraître en 1930, Appendice ; M. Griaule n'aura pas manqué de rapporter de nouveaux documents de son voyage en Abyssinie (1928-1929).

Voici enfin, à ce sujet, quelques indications livresques, qui complètent celles qui ont été données dans le mémoire cité p. 94, et montrent en somme les sirènes, sous leur ancienne forme éthiopienne, au milieu de génies terrestres et non « charmeurs ».

Le traducteur éthiopien du Physiologus (voir ci-dessus p. 96), vers le VIIe siècle, ou un lettré postérieur, a inséré dans le chapitre sur les sirènes (*sirēnīs*) une citation libre (semble-t-il) de Isaïe disant que celui-ci a mentionné comme dansant dans les ruines de Babylone : « les génies (*ǝagānənt*), les sirènes (*ṣēdē-nātāt*) et les êtres [c. à d. apparemment les êtres mystérieux] (*kawānyāt*) » (p. 13 de l'édition Hommel). Il ne semble pas que ce passage du Physiologus ait été utilisé par les lettrés abyssins pour leurs commentaires des passages bibliques où figurent les sirènes, soit comme *sērīnīs*, *sīrnōn*, soit comme *ṣēdēnāt* et formes voisines. Au XVIIe siècle Gorgorios, savant de l'Amhara, n'a pas fourni à Ludolf le mot sous sa forme avec *r*. Pour la forme avec *d*, le *Lexicon* de Ludolf (1699) col. 597 donne *ṣēdānat* « lamia sylvestris, stryx », pluriel *ṣēdā-natāt* « fauni » (avec renvoi à Isaïe, 13, 22) ; Ludolf renvoie lui-même à sa colonne 515 où se trouve citée la formule suivante, extraite du recueil intitulé *Orgue des hymnes de la Vierge* : [sauve-moi] *ǝamṣēdānatāt wamaṣɛām*[*o*] *waǝamkʷǝllū ḫayla ǝagā-nənt* « a lamiis sylvestribus et angelo mortis et ab omni vi daemonum » ; il extrait aussi d'une suite magique : [sauve-moi] *ǝamdǝdǝq zawǝsta māyāt* « a larvis aquaticis » vel « Sirenibus, quae in aquis sunt ». Pour le mot *maṣɛām*, Ludolf dit à la colonne 593 : « De *spectris* sive *phantasmatibus* quae circa *moribundos* vel visa vel metu credita sunt, accipitur... *Malǝaka*

Digitized by Google

mŏt angelum seu *nuncium mortis* Aethiopes vocant ». Dillmann, *Lexicon* donne non pas *maṣɛam* mais *maṣɔamo* (ou *maṣɛamo*) avec le sens de « écho », et d'autre part reproduit une glose de lexicographe : *ṣĕdĕnyāt* et *maṣɔamō* : *ange de la mort.*

Les *sɔrāĕl* sont nommés parmi des démons et des maladies dont il s'agit de se défendre dans les premières lignes d'un rouleau magique conservé à la Bibliothèque Nationale (Fonds éthiopien nº 183, signalé par M. Aeškoly-Weintraub).

En résumé l'Abyssinie montre les sirènes sous différents aspects, de l'ondine au messager de la mort, et on y constate la persistance d'une fête des sirènes recouverte, mais non tout à fait oblitérée par une fête chrétienne.

Marcel Cohen.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

SYRIA, Revue d'art oriental et d'Archéologie, t. VIII, 368 p., 95 pl., nombreuses figures. Paris, Paul Geuthner, 4° 1927.

Le huitième volume annuel de *Syria*, paru comme les précédents en fascicules trimestriels, est digne de ses devanciers et contient comme eux des articles de fonds, de très nombreux compte-rendus, des nouvelles archéologiques ; l'ensemble de la collection forme une histoire des travaux récents et y ajoute une série d'études de première importance sur tout ce qui touche à la Syrie depuis les temps les plus reculés.

Dans ce tome VIII, avec M. E. Passemard (p. 342-351), nous remontons à la période du chalossien, c'est-à-dire à une industrie du paléolithique inférieur plus ancienne que le chelléen. De cette industrie des spécimens ont été trouvés vers 1922 par Pierre Dubalen en Chalosse, dans le département des Landes. Dans la plaine de l'Abbassieh, près du Caire, en Egypte, le P. Bovier-Lapierre a retrouvé des séries analogues, mais plus complètes, car elles permettent de distinguer dans le chalossien trois types successifs. La même industrie a dû être répandue sur tout le pourtour de la Méditerranée ; actuellement on ne la connaît, outre les deux régions précédemment indiquées, qu'en Syrie, à Djezzin (fouilles de l'Université américaine de Beyrouth), à Sinn-el-Fil et au Ras-Beyrouth (fouilles du P. Bovier-Lapierre).

Digitized by Google

Dans un autre article (p. 169-172), M. Passemard étudie *la station chelléenne de Khillalé près Latakieh*, par lui découverte en février 1926.

M. G. Contenau fait connaître (p. 193-200) six idoles entrées au Musée du Louvre en 1923. Elles proviennent très vraisemblablement du Kul Tépé près de Césarée de Cappadoce et semblent devoir être attribuées à la population asianique de ce lieu. Il en est qui portent deux ou même trois têtes sur un seul corps ; M. Contenau constate la même particularité dans des bronzes moins anciens, trouvés en Syrie. A ce Kul Tépé, M. F. Hrozny a fait des fouilles en 1925 ; dans son *Rapport préliminaire* (p. 1-12) il raconte comment il a eu l'heureuse fortune de retrouver, en dehors de la ville antique, l'emplacement de la colonie assyrienne d'où proviennent les tablettes cunéiformes dites « cappadociennes », datées de la fin du 3e millénaire av. J.-C.

M. P. Montet a recherché le mobilier funéraire de cette tombe royale de Byblos visitée en 1851 par des fouilleurs clandestins ; les scarabées 2544 et 2671 de la collection De Clercq proviennent certainement de cet hypogée (p. 85-92) : celui-ci donne le nom du prince qui était de race égyptienne, et l'autre le nom de son épouse. Ils semblent avoir vécu vers la fin de la XIe dynastie pharaonique, ou au début de la XIIe, à une époque où les Egyptiens, émus des événements qui se passaient en Asie, écrivaient sur des vases de terre les noms des villes et des princes de Canaan et d'Amourrou, pour les vouer par anathème à la destruction, suivant des rites magiques, si ces villes et leurs princes attaquaient l'Egypte. Des fragments de tels vases ont été recueillis dans une tombe thébaine ; M. Dussaud tente d'identifier les cités asiatiques dont les noms y sont inscrits (p. 216-231).

La cinquième campagne de fouilles, à Byblos a eu lieu en 1926 ; M. M. Dunand en a conduit les travaux ; il a dégagé le temple en majeure partie et a fixé la date du dallage de l'enceinte sacrée (p. 93-104) ; M. M. Pillet a dressé le plan (p. 105-112) et M. R. Dussaud commente les données archéologiques (p. 113-125) en s'appuyant sur la stèle de Yehaumilk, la monnaie impériale de Macrin et le récit du voyageur juif Benjamin de Tudèle.

Le comte du Mesnil du Buisson achève, dans un second article (p. 13-33) l'exposé de sa première campagne de fouilles à Mishrifé,

Digitized by Google

en 1924 ; les deux articles ont ensuite été réunis en une brochure d'une soixantaine de pages. Les recherches se sont poursuivies en 1927 avec le plus grand succès (p. 277-301) : le site antique a été identifié à Qatna des tablettes d'El Amarna, par la découverte d'inventaires provenant d'un temple d'origine sumérienne dédié à la déesse Nin-Egal, vraisemblablement édifié au temps de la troisième dynastie d'Our ; inventaires et ruines du temple sont des documents extrêmement précieux pour l'histoire des religions ; autour de ces trouvailles sensationnelles, M. Dussaud a groupé des objets antérieurement connus et a pu commencer une esquisse de la civilisation syrienne dans la première moitié du deuxième millénaire avant notre ère.

La plus ancienne histoire d'Alep (p. 34-41) est racontée par le P. Dhorme, d'après le traité en langue babylonienne, dans la seconde moitié du XIVe siècle av. J.-C., entre le roi des Hittites Moursil II et son neveu, le roi d'Alep Rimisharma. Cette étude est suivie d'une communication de M. L. Speelers sur *les tépés hittites en Syrie du Nord* (p. 42-45) et sur *un bronze hittite* (p. 46-48).

M. E. Cuq étudie *la condition juridique de la Cœlé-Syrie au temps de Ptolémée V Epiphane* (p. 143-162). M. F. Cumont présente *deux autels de Phénicie*, actuellement au Musée de Beyrouth, et récemment découverts dans le grand Liban, l'un près de Tyr, l'autre à Aqoura (p. 143-162). Il commente *deux anses d'amphores rhodiennes trouvées à Suse* (p. 49-52). Il constate par l'étude des Actes des saintes Juste et Rufine, martyrisées probablement en 287 (p. 330-341) que les Syriens établis à Séville, en Espagne, au temps de l'Empire romain, y célébraient les Adonies ; le Bréviaire d'Ebora et les Passionnaires permettent de reconstituer une partie du rituel de ces fêtes, célébrées du 17 au 19 juillet, fêtes pendant lesquelles on portait en procession une statue de la déesse Salambo.

M. A. Gabriel a visité en 1925 les ruines de *Kasr el Heir* (p. 302-329), à mi-chemin entre Palmyre et l'Euphrate ; il y a là deux châteaux ; le plus petit paraît remonter au VIe siècle, l'autre date de l'an 110 de l'Hégire (728-29 ap. J.-C.). Ce dernier « monument peut être considéré, d'une part, comme l'une des étapes qui marquent la diffusion vers l'Orient de formes structurales et décoratives propres à la Syrie et, d'autre part, comme un exemple instructif où l'architecture syrienne s'enrichit de procédés ingénieux, économiques et rapides empruntés à l'Orient. »

Digitized by Google

Le regretté C. Enlart a commenté *deux inscriptions françaises trouvées à Chypre* (p. 234-238), deux épitaphes du XIIIe siècle.

Le P. Poidebard donne les premiers résultats d'observations faits en avion, au mois de mai 1925, au cours d'une mission effectuée pour la Société de géographie ; il a reconnu *les routes anciennes en Haute-Djezireh* (p. 55-65) ; les archéologues pourront tirer grand profit de cette exploration.

Le Ct Vivielle raconte *Comment fut transporté le vase d'Amathonte* (p. 239-247), en 1865, du Pyrée en France.

Enfin, avec M. R. Dussaud nous constatons l'intérêt considérable que peuvent présenter pour des archéologues les tableaux modernes en suivant *la Mission du peintre Jean Ch. Duval en Syrie* : il était, en 1924, pensionnaire à l'Institut d'art musulman de Damas.

L. DELAPORTE.

HENRY A. SANDERS et CARL SCHMIDT, *The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis* (University of Michigan, humanistic series, vol. XXI), New-York, Macmillan, 1927, in-8, XIII-436 pages et 7 planches hors texte, 3 doll. 50.

Cette publication, d'une exécution typographique très soignée, constitue une importante contribution à l'histoire de la version grecque de l'Ancien Testament, dite de Septante. Elle fait connaître deux papyrus achetés en Egypte et contenant l'un les Petits Prophètes presque au complet (il ne reste toutefois que des fragments du livre d'Osée), l'autre Genèse 1,16-22 et 2,5-35,8 (à part quelques lacunes). Le fac-simile des documents a été publié d'autre part. Ici on trouvera une transcription, aussi minutieusement fidèle que possible, du texte des manuscrits, avec de copieuses introductions et des notes.

Le papyrus contenant les Petits Prophètes a été acheté au Caire en 1916 pour M. Charles Freer et la Pierpont Morgan Library. Transporté à l'université de Michigan en 1920 seulement, après la fin de la guerre, il a été déchiffré par M. Sanders. Il est actuellement conservé à la Smithsonian Institution, à Washington, à la Freer Gallery. On le désigne par la lettre W.

C'est M. le professeur Carl Schmidt qui a acheté en 1906 à un

Digitized by Google

antiquaire d'Akhmîm (Haute Egypte) le manuscrit contenant une partie de la Genèse. Il le donna à la Bibliothèque royale — aujourd'hui nationale — de Berlin, où il est inscrit sous la cote Græc. Fol. 66 I, II. Les éditeurs préfèrent cependant le désigner par le nº 911 que M. Alfred Rahlfs lui a attribué dans ses listes, *Septuaginta-Unternehmen*, Bd 2. M. Carl Schmidt, en remettant le manuscrit, s'était réservé le droit d'en assurer la publication. Empêché de réaliser à lui seul ce travail, il s'est adjoint comme collaborateur M. Sanders. Dans l'œuvre commune, M. Carl Schmidt déclare prendre la responsabilité du chapitre sur l'histoire du manuscrit, et du déchiffrement du texte ; M. Sanders, celle du reste de l'introduction et des notes. Le *Freer Research and Publication Fund* a couvert les frais de l'entreprise.

En raison des longs retards subis par la publication du fragment de Berlin, M. Rahlfs, à qui des photographies avaient été communiquées, a cru pouvoir, sans solliciter d'autorisation, en donner une édition qui a paru avant celle de MM. Sanders et Schmidt. Ceux-ci protestent contre ce procédé, assurément peu confraternel.

Ce qui fait le grand intérêt de ces deux papyrus, c'est d'abord leur âge. A en juger par les particularités paléographiques qu'ils présentent, il doivent être l'un — le manuscrit W, qui est d'une onciale tendant à la cursive — de la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère, l'autre, dont l'écriture est une cursive ancienne, de la fin du même siècle. Ces papyrus sont donc plus anciens que les plus vieux parchemins en onciale qui nous aient été conservés.

Ces manuscrits sont intéressants, en second lieu, parce que nulle part on n'y constate sûrement l'influence de la revision à laquelle Origène soumit la version des Septante, dans sa fameuse édition hexaplaire. Ces papyrus sont donc des témoins de l'état de la Bible grecque avant Origène.

Un des points les plus curieux qu'ils mettent en lumière, c'est que, déjà avant cet illustre critique, on s'efforçait de corriger la version grecque traditionnelle d'après l'hébreu. Les deux manuscrits, en effet, surtout celui des Petits Prophètes, présentent des variantes, — parfois sous forme de doublets ou de corrections ajoutées entre les lignes, — qui ne coïncident avec les leçons d'aucune des versions grecques connues et doivent provenir d'une collation directe avec un texte hébreu.

Digitized by Google

D'autre part le témoignage des nouveaux papyrus confirme la grande valeur documentaire de certains de nos manuscrits minuscules, plus récents que les majuscules, mais copiés sur des archétypes moins profondément revisés. Le manuscrit W est apparenté surtout avec les minuscules 407 et 410 ainsi qu'avec la version copte en dialecte d'Akhmîm (1) ; le fragment de Berlin, avec les groupes b-w-108, f-i-r et d-p (de Brooke et Mac Lean) et avec la version arménienne.

Adolphe Lods.

Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebraïschen. Herausgegeben von Paul *Kahle*. I. Masoreten des Westens, von Paul *Kahle*. Mit Beiträgen von Israel *Robin* und 30 Lichtdrucktafeln. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1927, in-8°, XI + 89 + 66 + 27 p. Prix : 16 Mk.

C'est par une notice du Mahzor Vitry, recueil de prières composé vers la fin du XIe siècle, qu'on a su, pour la première fois, l'existence de trois systèmes différents de vocalisation de l'hébreu, à savoir : le système tibérien, le système babylonien et le système palestinien.

Le système tibérien est le plus connu, puisqu'il est celui que nous trouvons dans nos éditions courantes de l'A. T. Le système babylonien ou superlinéaire est employé surtout dans les manuscrits provenant du Yémen et qui contiennent les parties du Targoum.

Des textes vocalisés à la manière palestinienne ont été publiés par Neubauer, C. Levias, Kahle et autres.

Ce dernier système présente des analogies avec la vocalisation usitée chez les Samaritains. Il est superlinéaire comme le système babylonien, qui selon l'opinion de M. K. serait issu du système palestinien. Celui-ci était très simple. On se contentait d'ajouter par-ci par-là un point diacritique au texte consonantique, surtout là où une

(1) Signalons que M. Walter Till vient de publier une réédition, plus correcte que l'*editio princeps* de Carl Wessely (1915), de l'unique manuscrit connu de la version des Petits Prophètes en dialecte d'Akhmîm (*Die achminische Version der zwölf kleinen Propheten* (*Coptica* IV), Hauniae, Gyldendal, 1927), du moins de la partie de ce document qui se trouve à Vienne (*Codex Rainerianus*) ; d'autres fragments du même manuscrit, publiés autrefois par M. Bouriant, sont conservés au musée du Caire.

Digitized by Google

fausse lecture était possible. Puis, on y ajouta régulièrement les voyelles sauf dans les mots courants, où l'on ne pouvait pas se tromper. Les Juifs babyloniens se servirent du même principe avec la seule différence qu'ils remplacèrent les points voyelles par des lettres qui, plus tard, ont été modifiées dans leur forme, tandis que le système tibérien est basé sur un principe tout à fait nouveau, parce qu'il fut introduit à une époque, où une modification du système palestinien n'était plus possible.

Le système tibérien et le système babylonien doivent leur origine à la fondation de la secte des Caraïtes, évènement qui a forcé les Juifs de s'occuper d'une manière plus intense qu'auparavant du texte biblique et qui a eu pour résultat l'activité des Masorètes. Il faut placer cette activité entre les années 780 et 930 de l'ère chrétienne.

Or, comme l'hébreu a cessé d'être une langue parlée peu de temps après l'exil babylonien, il est matériellement impossible que les Masorètes tibériens aient eu une connaissance exacte de la prononciation de l'hébreu comme langue parlée, et M. K. croit avoir démontré qu'en réalité la prononciation masorétique est différente de celle qui était en usage dans le courant des premiers siècles de l'ère chrétienne.

Il faut donc distinguer entre la prononciation masorétique et la prononciation prémasorétique et, en même temps, entre la grammaire masorétique et la grammaire prémasorétique de l'hébreu, puisque les Masorètes tibériens ont créé leur système de vocalisation d'après les règles de grammaire établies par eux. Par ces règles et par ce système ils voulaient réformer la langue hébraïque de leur époque, parce qu'ils la considéraient comme fautive.

L'hébreu prémasorétique est représenté dans les transcriptions grecques et latines de l'ancien hébreu. Une première étude sur ces transcriptions a été publiée par F. X. Wutz. Nous en avons rendu compte dans cette *Revue*. Une autre suivra et aura pour sujet la grammaire de ces textes anciens établis dans le premier travail.

L'hébreu prémasorétique est représenté encore dans beaucoup de fragments provenant de la Gueniza du Caire et dispersés dans les principales bibliothèques de l'Angleterre, de la Russie et autres. M. K. a étudié minutieusement ces textes anciens et en a fait prendre des clichés surtout à Leningrad qui en possède probablement la plus grande collection. Il a l'intention de publier une série de tra-

Digitized by Google

vaux à ce sujet et d'y ajouter les originaux en fac-similé avec des traductions et des notes explicatives. Celui, qui nous occupe ici-même, est le premier de cette série. Il contient une étude sur la vocalisation de l'hébreu en occident, de là le titre : *Masoreten des Westens*, une description des plus anciens manuscrits de l'A. T. à Leningrad, des textes liturgiques vocalisés selon le système palestinien et des phototypies.

Inutile de dire que ces travaux sont de la plus haute importance pour les études de linguistique et d'exégèse de l'A. T., même si l'on n'est pas d'accord avec tous les détails.

M. G-r.

Chanoch ALBECK, *Unterserchungen über die Redaktion der Mischna*... Berlin, 1923.

Chanoch ALBECK, *Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, 1927 (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Bd. II. III.)

Bien qu'il existe déjà un nombre assez considérable de travaux sur la littérature halachique des Juifs, sur les recueils qui contiennent les traditions rituelles et juridiques rédigés dans les écoles palestiniennes, beaucoup de questions restent encore à résoudre.

M. Albeck a pris pour tâche non seulement de s'attaquer à des problèmes nouveaux, mais d'appliquer, en général, une méthode nouvelle pour montrer la composition de toute cette littérature. Cette méthode consiste à choisir des passages caractéristiques et à en tirer les conséquences pour tout le recueil.

Le résultat de ce travail est des plus instructifs et des plus intéressants. Il montre que la Mischna a été conservée, même par la rédaction finale, telle qu'elle avait été établie dans les différentes écoles. Si donc deux Mischnajot concernant le même sujet montrent de grandes différences, cela prouve qu'elles proviennent d'écoles différentes. Ceci nous permet de distinguer les différentes sources de la Mischna et de voir plus clair à propos de sa composition. Il nous montre encore que la rédaction finale n'a eu nullement l'intention de créer un canon juridique pour la vie pratique, mais qu'elle se

Digitized by Google

limita à donner uniquement un recueil coordonné des Mischnajot. Ce travail de coordination a été commencé à Jabné. Avant la fondation de cette école il n'existait pas de Mischna coordonnée.

Après la rédaction finale de la Mischna, telle qu'elle avait été établie dans les écoles, des additions et des variantes y ont été ajoutées par des copistes postérieurs, et notre auteur en a relevé toute une série qui serait facile à augmenter.

Les Midraschim halachiques ont passé par une évolution analogue à celle de la Mischna. Ces Midraschim ont pour but d'expliquer l'Ecriture sainte et d'en tirer des conséquences pour d'autres cas de la vie pratique qui ne sont pas mentionnés dans les passages en question. Ils répètent les explications chaque fois que le mot, auquel se rattache l'explication, est répété dans le texte biblique. Ces répétitions présentent souvent des différences qui nous permettent également d'attribuer les interprétations à des écoles différentes.

La comparaison des passages contenus dans nos Midraschim et dans le Talmud a permis à M. A. d'établir les faits suivants :

1° Le Talmud n'a pas utilisé et même pas connu nos Midraschim halachiques.

2° Ces Midraschim ont été composés probablement en Palestine après la rédaction finale du Talmud.

Il est hors de doute que ces travaux donneront une nouvelle impulsion aux études de la littérature talmudique.

M. GINSBURGER.

HENRY J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, New-York, London, Toronto, Macmillan and Co. 1927, 1 vol. in-8° x-385 p. 12 sh. 6.

M. Cadbury qui a déjà consacré aux écrits de Luc (évangile et Actes) plusieurs travaux excellents, expose, dans le livre dont nous venons de transcrire le titre, les conclusions de ses études. Il les présente sous une forme assez ample, très claire et qu'il illustre par une série de parallèles intéressants empruntés à la littérature profane. On estimera peut-être que certaines parties au moins de son livre, par exemple celles qui traitent des conditions générales de la rédaction des évangiles synoptiques et de leurs sources, auraient pu être un peu condensées et que la place ainsi économisée aurait

Digitized by Google

pu être utilement consacrée à une justification plus détaillée des idées particulières de l'auteur. Il y a, en effet, dans son œuvre, un mélange assez singulier d'idées courantes et de vues personnelles, parfois assez neuves. Il est normal qu'il en soit ainsi car c'est en partant de ce qui est connu et admis que l'on a le plus de chances d'arriver à des connaissances nouvelles. Ce qui nous paraît regrettable c'est que l'argumentation destinée à justifier ces vues nouvelles, ne soit pas, sur les points les plus essentiels, un peu plus développée.

Nous ne nous arrêterons ici qu'à deux points sur lesquels les vues de M. Cadbury, si elles étaient admises, auraient des conséquences importantes et à propos desquels l'argumentation donnée ne nous a paru être proportionnée ni à l'importance, ni à la nouveauté des théories proposées. Le premier est relatif aux relations du troisième évangile et du livre des Actes, le second à la date de la composition de l'œuvre de Luc. M. Cadbury soutient qu'il ne faut pas considérer l'évangile et les Actes comme deux œuvres indépendantes mais bien comme deux parties d'un même livre. Pour lui, l'idée que l'on se fait des rapports du troisième évangile et des Actes a été faussée par les circonstances qui ont rapproché l'évangile de Luc de ceux de Matthieu, de Marc et de Jean avec lesquels il a été conservé et copié, en d'autres termes par le fait qu'il est devenu une partie de l'évangile tetramorphe tandis que les Actes ont été généralement associés soit aux épîtres de Paul, soit aux épîtres catholiques, copiés et conservés avec elles. Pour M. Cadbury l'histoire du canon et celle du texte ont séparé ce qui, primitivement, était organiquement uni et si on veut vraiment comprendre l'économie et la structure de l'œuvre de Luc, il faut oublier cette séparation, considérer l'œuvre de Luc dans son ensemble et parler de Luc-Actes ou bien des premier et second livres à Théophile. Personnellement c'est la première de ces deux désignations qu'il adopte, elle n'est peut-être pas des plus heureuses puisqu'elle associe deux termes de caractères très différents. Mais ce n'est là qu'une question de terminologie dont l'importance n'est pas primordiale. Ce qui a beaucoup plus de portée c'est la question de savoir si les deux livres à Théophile doivent être compris et étudiés dans leur ensemble. La réponse affirmative à cette question ne nous paraît pas aller de soi autant que M. Cadbury paraît le supposer. S'il est évident que le livre des Actes est la suite du troisième évangile, il n'en résulte pas nécessairement qu'il en soit la

Digitized by Google

seconde partie. Il n'est pas prouvé que, quand il a écrit son évangile, l'auteur à Théophile — disons, pour simplifier, Luc comme le fait M. Cadbury mais sans être plus assuré que lui que les livres qui portent son nom soient bien l'œuvre du médecin Luc — ait eu l'intention d'écrire une œuvre en deux parties. Deux raisons au moins portent à en douter. La première c'est que, dans le prologue de l'évangile, Luc n'indique pas qu'il ait d'autre dessein que de remplacer par une narration mieux ordonnée et plus complète, les essais de narration évangélique faits avant lui. S'il s'était proposé, dès ce moment là, quelque chose de plus, surtout s'il avait écrit, comme le pense M. Cadbury, pour présenter une apologie de l'apôtre Paul à Théophile qui aurait été un personnage influent susceptible d'exercer directement une action sur l'issue du procès encore pendant, il serait surprenant que rien dans la préface ne l'indique.

En second lieu, tout au moins sous la forme où il se présente actuellement, le livre des Actes n'est pas le prolongement en ligne directe du troisième évangile puisque le premier chapitre des Actes présente l'ascension de Jésus autrement que le dernier chapitre du troisième évangile. Nous ne mentionnons cette seconde raison que pour mémoire car le début du livre des Actes paraît avoir subi un remaniement secondaire. Encore aurait-il fallu que M. Cadbury l'ait établi et il ne paraît pas avoir envisagé cette question.

L'unité d'auteur de l'évangile et des Actes ne prouve pas que Luc, en commençant à écrire l'évangile, ait eu l'intention d'écrire un second livre et que, par conséquent, ce soit une erreur de méthode de considérer l'évangile en lui-même et non comme une partie d'une œuvre plus large. Il faut, sans doute, tenir compte dans l'étude de l'évangile de ce que l'analyse des Actes peut révéler sur l'esprit, les procédés, le style de l'auteur mais ce ne sont là que des éléments accessoires ; pour l'essentiel l'évangile de Luc doit être compris en lui-même.

Une autre considération conduit à la même conclusion c'est que tandis que les Actes, autant qu'on en peut juger, représentent une forme littéraire nouvelle, c'est-à-dire dans laquelle l'auteur n'est pas, en quelque sorte, guidé par les règles du genre et n'a aucun modèle ou aucun précédent sous les yeux, il n'en est pas de même pour l'évangile. A elle seule cette raison suffirait pour obliger à considérer à part le premier livre à Théophile.

Digitized by Google

Pour M. Cadbury, Luc a eu, en composant son œuvre, un but très précis. Il a écrit au moment où le procès de Paul allait être jugé à Rome et adressé son œuvre à Théophile de qui il suppose que dépendait, dans une large mesure, la décision qui allait intervenir (1). Son livre est donc une apologie. Cette thèse est capitale pour le système de M. Cadbury, malheureusement elle est conjecturale et, en elle-même, peu vraisemblable. Que Luc ait des préoccupations apologétiques, c'est l'évidence même. Elles ne sont cependant pas plus caractérisées que celles qui se font jour, dans l'évangile de Matthieu par exemple. Elles ne correspondent pas à l'intention principale, mais révèlent seulement une intention accessoire. Les évangiles montrent que Jésus a été injustement condamné et que Pilate n'a prononcé sa sentence que contre son sentiment personnel et sous la pression irrésistible des Juifs. Les Actes montrent, de même, que si les autorités romaines ont parfois pris position contre les Chrétiens, cela a été dû aux intrigues des Juifs auxquelles cependant, le plus souvent les magistrats ont su résister. Mais ni les évangiles, ni les Actes n'ont été composés uniquement dans un but apologétique. Si les deux livres à Théophile étaient essentiellement une apologie pour l'apôtre Paul, ils auraient une autre allure que celle que nous leur voyons. M. Cadbury en a bien le sentiment et il se borne à observer que Luc était libre de choisir la forme de son plaidoyer (p. 316). L'observation serait pertinente s'il était établi qu'il a bien voulu écrire un plaidoyer, mais ceci n'étant qu'une supposition, l'objection garde toute sa force.

Il s'en ajoute une autre qui, à elle seule, nous empêcherait de nous rallier au système de M. Cadbury, c'est la date extrêmement ancienne (antérieure à 64) qu'il est, avec M. Harnack, amené à donner à la rédaction des Actes et des évangiles. Nous ne rappellerons pas ici, parce que nous les avons exposées en détail dans notre *Introduction au Nouveau Testament*, les difficultés qui nous paraissent s'opposer à l'adoption d'une date aussi ancienne. Il est vrai qu'au premier abord la date proposée par MM. Harnack et Cadbury paraît avoir

(1) Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter qu'une théorie très proche de celle de M. Cadbury a déjà été proposée en 1855 par le théologien catholique Aberle (*Ueber den Zweck des Apostelgeschichte*, *Tübinger Quartalschrift*, 1855). Aberle voyait dans les Actes un plaidoyer prononcé par Luc devant le tribunal de Néron.

Digitized by Google

pour elle qu'elle expliquerait le caractère abrupt de la fin des Actes. Mais ce n'est là qu'une apparence. *Actes, 28, 30* parle d'une période de deux ans pendant laquelle Paul a pu, sans entrave, prêcher l'Evangile dans la maison qu'il avait louée à Rome. Mais, au moment où Luc écrit, cette période est achevée. Pourtant il ne nous dit pas ce qui s'est passé ensuite. Son récit est interrompu et on ne peut le considérer comme menant le lecteur jusqu'au moment où il a été écrit. Cette fin constituerait une bien singulière conclusion pour un plaidoyer. L'explication de ce qu'a de singulier la fin des Actes que proposent MM. Harnack et Cadbury n'est pas la seule qui puisse être imaginée, nous dirions volontiers que c'est une des moins satisfaisantes de toutes celles qui peuvent être envisagées.

Nous avons souligné les éléments de la théorie de M. Cadbury qui sont les plus nouveaux et qui nous paraissent être aussi les plus contestables, mais il ne serait pas équitable de juger tout son livre par là. Si, dans son ensemble, son système ne nous paraît pas acceptable, il n'en faut pas moins rendre justice à son exposé très clair des conditions dans lesquelles ont été écrits les évangiles et les Actes et à l'heureuse caractéristique qui est donnée à l'œuvre de Luc, de son style, de ses procédés de rédaction. Ajoutons que le livre se lit aisément et qu'il révèle une science très étendue et très sûre qui sait ne pas s'étaler.

Maurice Goguel.

G. M. de la GARENNE, *Le problème des « Frères du Seigneur »*. Paris, librairie Ernest Leroux, 1928, 1 vol. in-16, 151 p.

La question des « frères du Seigneur » a été compliquée et embrouillée à plaisir par les considérations dogmatiques qui s'y sont mêlées à partir du moment où l'idée de la virginité perpétuelle de Marie est venue se surajouter à celle de la naissance surnaturelle. Il serait cependant exagéré de dire qu'il n'y a de problème que pour ceux qui abordent les textes avec certains a prioris dogmatiques. Mais le problème qui se pose n'est pas celui à la solution duquel les exégètes catholiques ont dépensé des trésors d'ingéniosité et que, sans partager leurs vues théologiques, M. de la Garenne a essayé de résoudre en le posant à peu près dans les mêmes termes qu'eux.

Digitized by Google

Il importerait beaucoup, par exemple, pour l'histoire de la tradition de pouvoir élucider certains points sur lesquels l'attention n'a pas été appelée autant qu'il l'aurait fallu. Comment se fait-il qu'on ait d'une part conservé très nettement le souvenir que la mère et les frères de Jésus n'avaient pas cru en lui et avaient essayé d'entraver son action et qu'on leur ait d'autre part attribué un rôle important dans l'Eglise primitive sans que l'on se soit préoccupé d'expliquer le passage de la première étape à la seconde, en d'autres termes, sans que l'on ait raconté leur « conversion » ?

Ce n'est pas cet aspect de la question qui a frappé M. de la Garenne. Ce qu'il nous apporte c'est une théorie nouvelle sur la parenté exacte entre Jésus et ceux que les évangiles présentent comme ses frères. Cette théorie est fort ingénieuse et a le mérite de ne faire intervenir aucune considération dogmatique ; on ne peut cependant s'empêcher de regretter que l'auteur ait dépensé tant d'efforts pour résoudre un problème qui, en réalité, n'existe pas car, après avoir lu son livre avec soin, nous ne trouvons aucune bonne raison pour ne pas entendre les textes qui parlent des frères de Jésus dans leur sens le plus simple et le plus naturel, c'est-à-dire comme se rapportant à des enfants du même père et de la même mère que lui. En réalité il n'y a pas de problème des frères du Seigneur mais seulement un problème de leur histoire et de la tradition qui se rapporte à eux.

La théorie que propose M. de la Garenne est celle-ci : Jésus était en droit le fils de Joseph, en fait celui de Clopas-Alphée (les deux noms représentant le même personnage). Marie avait été seulement fiancée à Joseph, mais, celui-ci étant mort avant la consommation du mariage, serait devenue, en vertu de l'usage du lévirat, la femme de Clopas-Alphée, frère de son fiancé défunt et Jésus, le premier enfant issu de cette union, aurait été légalement fils de Joseph et désigné comme tel alors que Jacques et Joseph ou Joset, fils du même père et de la même mère auraient été désignés comme fils de Clopas et que Jude et Simon seraient nés d'un premier mariage de Clopas et n'auraient été en réalité que les demi-frères de Jésus, légalement que ses cousins germains.

Cette combinaison ne nous paraît pas pouvoir être retenue. Bornons nous à indiquer quelques-unes des raisons qui ne nous permettent pas de tenir pour probants les arguments par lesquels M. de

Digitized by Google

la Garenne essaye de la justifier. Il admet — ce qui est l'évidence même — que les généalogies appartiennent à une autre couche de la tradition que les récits de naissance surnaturelle et qu'elles sont en contradiction avec eux. Dans *Luc*, 3, 23 on lit : « Jésus... était, ὡς ἐνομίζετο, le fils de Joseph ». On entend d'ordinaire : « il passait pour être » et l'on voit dans les mots ὡς ἐνομίζετο une addition de l'évangéliste à sa source destinée à harmoniser la généalogie d'après laquelle Jésus était le fils de Joseph avec l'histoire de la naissance surnaturelle d'après laquelle il serait né du Saint-Esprit. M. de la Garenne entend « il était, au point de vue légal », ce qui serait une allusion au mariage par lévirat de sa mère, mariage qui aurait légalement fait de lui le fils de Joseph. Les mots ὡς ἐνομίζετο auraient donc fait partie de la généalogie primitive. Il y a à cela une première difficulté c'est que, si la loi du lévirat était encore en usage au temps de Jésus, comme le prouve la question que les Sadducéens posent à Jésus (*Mc.*, 12, 18-27 et par.), cette loi ne pouvait être supposée connue du public hellénique auquel s'adresse une généalogie rédigée en grec. En rapportant la question des Sadducéens, les trois synoptiques éprouvent le besoin d'expliquer l'usage du lévirat. Pareille explication aurait été aussi nécessaire, sinon davantage, au début de la généalogie. A cela s'ajoute que la généalogie étant, dans l'état actuel du récit de Luc, juxtaposée à un récit de naissance surnaturelle, un effort d'harmonisation s'imposait. Rien ne le prouve mieux que le fait qu'aussi dans le récit de Matthieu — dont l'évangile de l'enfance est tout à fait indépendant de celui de Luc —, un artifice de rédaction a permis l'insertion côte à côte de la généalogie qui suppose la naissance naturelle et de la naissance surnaturelle. « Joseph, lit-on dans *Mt.*, 1, 16, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus ».

Un autre argument qui paraît avoir pour M. de la Garenne un grand poids est celui qu'il tire des récits relatifs aux femmes qui assistent à la crucifixion (*Mc.*, 15, 40. *Mt.*, 27, 56. *Jn.*, 19, 25) (1). Elimination faite de Marie-Madeleine nommée dans les trois textes, il reste deux femmes nommées par Marc et par Matthieu et trois

(1) *Lc.*, 23, 49 n'entre pas directement en ligne de compte puisqu'il ne parle que d'une manière générale des femmes qui étaient venues avec Jésus de Galilée (cf., 8, 1).

Digitized by Google

femmes nommées par Jean (1). Marie, mère de Jacques (le petit, ajoute Marc) et de Joset ou Joseph et la mère des fils de Zébédée (Marc) ou Salomé (Matthieu) (2) d'après Marc et Matthieu ; la mère de Jésus, la sœur de sa mère et Marie de Clopas d'après Jean. L'explication qui paraît s'imposer est que Jean a suivi la même tradition que les synoptiques mais en ajoutant la mère de Jésus dont la présence était postulée par l'épisode de Jésus la confiant au disciple bien-aimé qui suit immédiatement (19, 26-27). On pourrait aussi identifier la sœur de la mère de Jésus à Salomé et l'autre Marie que la quatrième évangile désigne par le nom de son mari, Clopas à celle que les synoptiques désignent par le nom de ses fils, Jacques et Joset ou Joseph. M. de la Garenne propose une interprétation toute différente. Il s'appuie sur la thèse soutenue par nous dans notre *Introduction* que la valeur du témoignage du quatrième évangile ne peut pas être jugée uniquement par comparaison avec la tradition synoptique mais que, dans certains cas, Jean, même s'il contredit les synoptiques, peut avoir conservé des renseignements exacts. Il pense donc qu'il faut retenir la présence qu'il atteste de la mère de Jésus et il croit que de cette présence une trace doit subsister dans les synoptiques qui, pense-t-il, ne peuvent avoir ignoré ce fait. Partant de ce postulat, il pense que la mère de Jésus est cette Marie qui est appelée par Marc et Matthieu la mère de Jacques et de Joseph ou Joset. Il admet, d'autre part, que cette Marie était la mère de Clopas (3) et, pour harmoniser le témoignage synoptique ainsi interprété avec le texte johannique, il suppose que dans *Jean, 19*, 25 les mots ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ sont une addition faite à la source à un moment où une certaine confusion s'était déjà introduite dans les souvenirs relatifs à la famille de Jésus. La source aurait donc dit : « sa mère, Marie

(1) Grammaticalement, en faisant de Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ une apposition à ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ on pourrait ne trouver que trois femmes en tout chez Jean comme chez Marc et Matthieu, mais cette interprétation doit être écartée à cause de l'impossibilité qu'il y a à ce que deux sœurs aient porté le même nom.

(2) Il n'y a aucune difficulté à admettre que ce sont là deux désignations de la même personne.

(3) Mais il n'explique pas pourquoi elle n'est pas directement désignée comme la mère de Jésus.

Digitized by Google

(femme) de Clopas » (p. 94). Tout ceci est ingénieux certes, mais terriblement arbitraire et conjectural. Il ne nous semble même pas que l'on puisse retenir cette interprétation, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse curieuse, car ce système appelle diverses objections qui nous paraissent décisives. La première est que c'est autre chose d'admettre que le témoignage johannique peut devoir être retenu là où il est en contradiction avec les synoptiques, autre chose de penser que ce qu'il dit doit, d'une manière peut-être confuse mais cependant réelle, se retrouver dans les synoptiques. Et surtout M. de la Garenne ne paraît pas avoir remarqué que si le récit johannique prend ici son point de départ dans la tradition synoptique, il lui a fait subir une transformation et une élaboration qui lui ont, en réalité, substitué quelque chose de très différent. Ce que les synoptiques disent de femmes qui, se tenant à quelque distance de la croix, assistent de loin à la mort de Jésus, n'a en soi rien d'invraisemblable tandis qu'il est impossible d'admettre que les soldats romains aient permis à la mère de Jésus, à ses compagnes et au disciple bien-aimé de rester au pied même de la croix. Il faut ajouter que cette transformation a été réalisée pour permettre l'introduction de l'épisode du disciple bien-aimé et de la mère de Jésus, épisode qui suffirait déjà à rendre suspect le fait qu'il n'est nullement question de la mère de Jésus dans les plus anciens récits de sa mort et que rend plus suspect encore le rôle qu'y joue le disciple bien-aimé. Nous n'avons donc pas affaire à deux traditions indépendantes qu'il serait légitime de combiner et de compléter l'une par l'autre, mais à deux récits très différents bien que l'un ait pu fournir des matériaux élaborés ensuite dans l'autre.

Il y a dans l'étude de M. de la Garenne d'autres points qui mériteraient d'être discutés, par exemple l'identification qu'il fait entre trois des frères de Jésus et les apôtres Jacques, fils d'Alphée, Simon ὁ ζηλωτής (ce qu'il traduit arbitrairement par « le zèlé » et non par « le Zélote ») et Jude de Jacques, par quoi il entend, en s'inspirant de la salutation de l'épître de Jude, le frère de Jacques. Le principal argument que M. de la Garenne invoque à l'appui de son interprétation est que les épîtres pauliniennes paraissent donner à Jacques, le frère du Seigneur, le titre d'apôtre. L'argument serait de poids si l'idée d'une institution par Jésus lui-même représentait la plus ancienne notion de l'apostolat, mais il est évident que ce n'est là

Digitized by Google

qu'une conception secondaire encore ignorée par Paul, par conséquent le fait qu'il donne ou paraît donner le titre d'apôtre à Jacques ne prouve pas qu'il ait pensé que ce Jacques s'était trouvé parmi les disciples du vivant de Jésus.

Maurice GOGUEL.

H. LAMMENS. — *L'Arabie occidentale avant l'hégire*. Un vol. in-8° de 344 pages. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1928.

Le savant arabisant réunit sous ce titre six études parues dans divers recueils et qui ont trait à la situation des Chrétiens et des Juifs à la Mecque, à la veille de l'hégire, au culte des bétyles et aux processions religieuses préislamites, à la vendetta, à l'organisation militaire de la Mecque et à la frontière entre la Syrie et le Hidjaz.

Les questions religieuses apparaissent ici au premier plan ; elles sont traitées avec une documentation abondante. Sur plusieurs points, l'auteur aboutit à des conclusions différentes de celles de Wellhausen dans ses *Reste Arabischen Heidentums*. Il s'efforce, notamment, de réfuter l'opinion du savant allemand qui attribue à la religion chrétienne, et non au judaïsme, l'influence prépondérante sur les débuts de l'Islam. Déjà Renan, dans Marc-Aurèle, tenait l'Islam pour « une édition du judaïsme, accommodé au goût des Arabes ». Le P. Lammens conclut de même à « une adaptation du mosaïsme postérieur *ad usum Arabum* ». Certes, cette opinion est intéressante et doit être prise en considération ; mais il faut bien constater que la discussion reste assez superficielle et tel argument comme celui-ci : « Même quand il (Mahomet) s'exprime chrétiennement, il pense judaïquement » est plus ingénieux que probant. La question a d'ailleurs changé de face et pris une tout autre allure depuis la publication de M. Tor Andrae parue en 1926 et dont M. Godefroy-Demombynes a donné une claire analyse (*R. H. R.*, 1927, II, p. 340).

La plus importante des études rééditées dans ce volume nous paraît être celle qui traite du culte des bétyles et des processions religieuses chez les Arabes préislamites. Là aussi le P. Lammens s'élève contre certaines allégations de Wellhausen et son « incessante recherche d'analogies bibliques » que, manifestement, il ré-

Digitized by Google

prouve. Toutefois, si l'on incline à lui donner raison, pour le fond, dans la plupart des cas litigieux, on est obligé de reconnaître que, loin d'en être écartées, les analogies bibliques y gagnent en précision et en clarté. A vrai dire, l'étude que le P. Lammens entend maintenir uniquement sur le terrain arabe, appellera et retiendra surtout l'attention des biblistes.

La critique moderne a, depuis longtemps, démêlé que l'organisation compliquée du Tabernacle au désert, la richesse des matériaux mis en œuvre, le luxe du décor, la profusion des vases sacrés qui le remplissent, s'inspirent des magnificences du temple de Salomon et le préfigurent. La description de l'*Exode* est entièrement une œuvre d'imagination et on doit l'abandonner si l'on veut se représenter le culte primitif des Hébreux. Mais il ne reste plus alors que quelques traits isolés qu'il faudrait désespérer de coordonner si, précisément, le P. Lammens ne nous apportait une abondante information qui jette une vive lumière sur des pratiques remontant certainement, dans l'ensemble, à une époque encore plus ancienne que celle envisagée par l'*Exode*. Donnons-en quelques exemples.

Comme les Israélites à Aphek (I *Samuel*, IV), les Arabes préislamites emmenaient, dans les cas graves, leurs dieux en campagne. A la bataille d'Ohod, il est dit que le chef des antimusulmans, Abou Sofian « portait les deux déesses Al-Lât et Al-'Ozzâ ».

Egalement lors d'une expédition de quelque importance, les Arabes s'assuraient les services « d'un *kâhin*, devin, d'un *sâdin*, desservant de sanctuaire, enfin d'augures *'âif* et *qâif*, habiles à interpréter les présages... Rien de plus ordinaire dans l'antiquité, au temps de la préhistoire islamique, que la réunion des dignités de *kahin* et *sayyd*. » Le rôle de Samuel ne s'éclaire-t-il pas par ce rapprochement ?

Chez les Arabes nomades, il n'y a pas de caste sacerdotale et cela vérifie les résultats de la critique biblique pour les temps anciens. On ne trouve que des devins, augures, aruspices, desservants de sanctuaire. « Maintes fois, les *kahin* sont qualifiés de *hakam*, juge-arbitre. » Cette dernière fonction double généralement celle de *sayyd*, véritable chef militaire de la tribu. N'est-ce point aussi le rôle des « Juges » en Israël ?

Le simulacre sacré n'est engagé que dans les batailles d'une exceptionnelle gravité. Il prend place dans un « pavillon » ou *qobba* qu'on place sur un chameau. Grâce à des terres cuites qui ont été

Digitized by Google

étudiées ici-même par M. Franz Cumont et auxquelles il sera facile au lecteur de se reporter (*RHR*, 1914, I, p. 1) (1), la *qobba* peut être définie d'une manière très précise. « La *qobba*-tabernacle ou rituelle, dit le P. Lammens, se distingue (de la tente familiale en poil) par ses proportions plus réduites, par son sommet arrondi et terminé en pointe, par la couleur adoptée (le rouge), par la matière enfin servant à la confectionner, c'est-à-dire le cuir. »

La *qobba* abritait généralement deux pierres, deux bétyles qui sur la terre cuite de M. Cumont, sont remplacés par l'image de deux déesses. Ce sont peut-être Al-Lât et Al-'Ozza qui ont très bien pu, comme l'a suggéré M. Cumont, être désignées, en territoire syrien, sous le nom des « deux Fortunes ». Le P. Lammens fournit un grand nombre d'exemples de dualisme dans la représentation des bétyles et cet usage évoque les deux pierres de l'arche sainte.

Longtemps se maintient la charge municipale du « pavillon et des rênes », rappelant la dignité du personnage chargé de veiller sur le palladium de la cité et de mener par la bride le chameau, qui portait le dais sacré pendant les stations du pèlerinage. Le P. Lammens compare ingénieusement à cette coutume le départ du *mahmal* — synonyme de *qobba*, mais vulgairement appelé *tapis sacré* — à Damas et au Caire. « Les plus hauts dignitaires de l'Etat se disputent l'honneur de tenir la bride du chameau chargé du *mahmal*, dont les formes imitent celles de l'antique *qobba*. Cette originale mise en scène fait penser à Abou Sofian en route pour Ohod. Voilà comment le chef omayyade aura porté Al-Lât et Al-'Ozzâ. »

Le titre de *rabb*, s'appliquant à des humains, serait l'abréviation de *rabb al-bait* ou *rabb al-qobba* « maître du bétyle, du pavillon sacré » et désignerait le possesseur ou gardien du tabernacle sacré, du *bait*, palladium de la tribu. Une curieuse extension de la *qobba* est le simulacre qu'on dresse sur la tombe du chef, du *rabb*, et dont les abords immédiats jouissaient du droit d'asile.

Le rapprochement entre le *rabb al-bait* arabe, en tant que désignant un personnage à fonction religieuse, et le *mara baita* des inscriptions nabatéennes (p. 153) est moins heureux, car manifestement cette dernière épithète s'applique à la divinité, non à un homme. Il reste, toutefois, que le terme *bait* ne désigne pas obliga-

(1) Repris dans Fr. Cumont. *Etudes syriennes* (1917), p. 263.

Digitized by Google

toirement un édifice construit ; mais la définition qu'en donne — ou évite d'en donner — le savant auteur reste imprécise et flotte entre le bétyle proprement dit et le tabernacle qui l'abrite.

On voit par cet aperçu l'importance de cette monographie pour l'étude comparée des religions orientales qui se sont développées sur le même sol.

René DUSSAUD.

Pierre SALET. — *Omar Khayyam* (Paris, Maisonneuve, in-12, 165 p.).

Arthur CHRISTENSEN. — *Critical Studies in the Rubâiyât of Umar-i-Khayyâm* (Kopenhague, 1927, in-8, 180 p.).

Nombre de poètes persans s'exprimèrent en « robâïs » (« quatrains », ou plutôt : poème de 4 vers dont les 1er, 2e et 4e ont généralement la même rime). Les plus grands — Saadi, Hafiz — ne dédaignèrent pas à l'occasion cette forme poétique ; mais certains poètes l'utilisèrent à l'exclusion de toute autre : les plus célèbres d'entre eux sont Abou-Saïd et Omar Khayyam qui vécurent au XIe siècle de notre ère.

Pour Abou-Saïd — si l'on admet l'authenticité de ses quatrains — nulle incertitude : c'était un mystique. Mais le cas de Khayyam est resté douteux : mystique ou libre-penseur ? A ce titre, il relève de l'histoire religieuse.

Les uns voient en Khayyam un sceptique douloureux, à la façon d'Henri Heine. Suivant d'autres, son âme oscille entre le sarcasme du désabusement et les élans d'un mysticisme transcendant ; et c'est l'opinion de M. Salet : « L'impression d'ensemble qui se dégage des quatrains est assurément celle d'une lutte d'idées disparates qui ont pu se succéder dans l'esprit inquiet du poète, mais qu'il a pu aussi coordonner... Les vers religieux représenteraient le calme obtenu après toutes ces recherches » (p. 143) et ailleurs : « On peut soutenir que l'intérêt des recueils attribués à Khayyam vient de la lutte que semblent se livrer dans une âme de poète des aspirations parfois contradictoires » (p. 25) ; quant à la méthode de M. Salet, il la définit lui-même : « Nous choisirons parmi les vers que les Persans attri-

Digitized by Google

buent à Khayyam ceux dont la pensée a une valeur vraiment philosophique ou dont les termes sont empruntés au langage scientifique ou astrologique de son temps.... Au contraire, nous laisserons de côté les quatrains formant double emploi et ceux dont la pensée est insignifiante (p. 23)... Laissons donc à chacun le soin de tirer de la lecture de l'œuvre de Khayyam la conclusion la plus conforme à l'orientation de son esprit ». Donc, méthode nettement subjective. En résumé, pour M. Salet, Khayyam possède « une âme inquiète, cherchant partout le calme des certitudes consolantes ».

Par contre, en 1920, M. Claude Anet avait extrait de l'œuvre attribuée à Khayyam 144 quatrains, en partant du principe que le poète « pratiqua en toute sérénité d'âme l'indifférence à la foi et au doute ». Enfin, il n'est pas inutile de rappeler que Nicolas, qui traduisit pour la première fois Khayyam en français (1867), considérait le poète comme un mystique, tandis que, d'après cette même traduction, Renan jugeait Khayyam « mystique en apparence, débauché en réalité, hypocrite consommé mêlant le blasphème à l'hymne mystique, le rire à l'incrédulité ».

Ce qui a surtout entravé l'étude méthodique de la littérature persane, c'est qu'un grand nombre de textes importants attendent encore une édition critique, quand ils n'attendent pas d'être publiés. Or, pour Khayyam, l'examen comparatif des manuscrits restait à faire. C'est la tâche qu'a entreprise M. Christensen dans une refonte de ses remarquables « Recherches sur les Rubâyiât » (Heidelberg, 1904). Ses « Critical Studies » se divisent en deux parties : dans la première, il démontre que l'étude comparative des manuscrits permet d'établir l'authenticité d'un certain nombre de quatrains ; la seconde partie est une édition critique du texte des quatrains considérés comme authentiques, avec traduction en anglais ; une importante concordance de tous les textes examinés forme appendice. Dans son introduction, il a résumé l'histoire des travaux philologiques relatifs au texte de Khayyam : d'abord, en 1897, l'article de Shukowski « Khayyam et les quatrains errants », montre des inspirations diverses dans les quatrains et en signale 82 attribués à d'autres poètes en même temps qu'à Khayyam ; peu après, E.-G. Browne et Ross constatent que le plus ancien manuscrit alors connu est postérieur de 350 ans à la mort de Khayyam, et que ni langue ni style ne permettent de séparer le vrai du faux ; en 1904, Christensen compte

Digitized by Google

101 quatrains attribués arbitrairement à Khayyam ; en 1925, F. Rosen donne une édition contenant notamment 13 quatrains groupés en 1341.

C'est alors que M. Christensen eut l'idée de comparer les divers textes des quatrains. Examinant d'abord dans les manuscrits la succession des quatrains d'après l'ordre alphabétique de la dernière lettre des vers, il constata que plusieurs suites de quatrains se retrouvaient de part et d'autre. On ne peut exposer ici le détail de son argumentation ; il faut cependant noter qu'en général les recueils anciens de quatrains persans ne sont pas rangés alphabétiquement et que c'est, semble-t-il, au XIIe siècle que cet ordre fut adopté, même pour les copies de recueils antérieurs. Il s'ensuit que les recueils dépourvus d'ordre alphabétique peuvent être considérés a priori comme les plus anciens. Or les recueils de ce genre présentent un arrangement basé sur le contenu du texte, arrangement sans doute approximatif et arbitraire, néanmoins perceptible. Quant à l'examen des variantes, il n'est en soi qu'un criterium secondaire (car les copistes ont pu combiner plusieurs manuscrits) : mais, associé à l'examen de la succession des quatrains, il amène à constater que les deux groupes de manuscrits (ordre alphabétique et ordre arbitraire) représentent deux traditions textuelles différentes.

D'après cette méthode, M. Christensen a retenu, des 1213 quatrains attribués à Khayyam, 121 quatrains péremptoirement attestés par les 18 textes qu'il utilisa. Il déclare considérer comme apocryphes tous les quatrains qui n'apparaissent que dans un ou deux textes et écrit judicieusement : « Avant que la question de l'authenticité soit réglée, il est impossible de se faire une juste idée de Khayyam poète ; on peut discuter l'esprit des quatrains attribués à Khayyam, mais rien de plus ». Il admet du reste que ce nombre de 121 quatrains est susceptible de changer par la suite. En tout cas, son choix se fonde sur un examen minutieux et sagace ; on n'y trouve plus ce va-et-vient du mysticisme au scepticisme qui déroutait dans les travaux précédents.

Absence complète de mysticisme ; pessimisme fondamental (causé par l'incapacité de comprendre l'énigme de l'univers, par la brièveté de la vie et par le sentiment de la faiblesse humaine) ; et, par voie de conséquence, une philosophie du « carpe diem » : tels sont les traits caractéristiques qu'on dégage de ces 121 quatrains. Or, ces

Digitized by Google

traits, Fitz-Gerald — dont l'adaptation des quatrains, admirable « belle infidèle », rendit Khayyam aussi célèbre en Angleterre qu'en Perse même — Fitz-Gerald les avait discernés ; il avait, à vrai dire, utilisé un manuscrit d'Oxford qui compte parmi les meilleurs ; mais il y faut ajouter sans doute un élément intellectuel qui fait parfois des miracles : la toute-puissance de l'intuition.

H. Massé.

L. FEBVRE. — *Un destin. Martin Luther.* Editions Reider. Prix : 15 fr.

Bien peu de gens ont été tant loués que Luther. Bien peu aussi ont été tant critiqués. Tandis que ses partisans le considèrent comme un prophète, ses adversaires ne voient en lui qu'un moine dévoyé.

M. Febvre veut tenir le milieu entre ces deux extrêmes et montrer en lui l'homme tout court, de chair et d'os, pareil à nous, portant avec lui de grandes aspirations et des petitesses fâcheuses, assez complexe pour offrir une ample matière à l'enthousiasme des uns, aux insultes des autres. C'est en pur historien qu'il l'étudie, non en théologien.

Or cet historien est fort bien renseigné. Il a exploré avec soin la littérature, si vaste, du sujet. Il s'en sert largement, sans en être l'esclave. Son exposé est vivant et alerte, habile et entraînant.

A la réflexion, pourtant, des doutes surgissent sur des points importants, ou, pour mieux dire, sur la perspective même adoptée par l'auteur.

M. Febvre voit en Luther, selon le premier titre, très expressif, du livre, « un destin » qui se déroule, entendons par là une sorte de prédestination psychologique, en vertu de laquelle, étant ce qu'il était, il devait penser et agir comme il a fait. Pour lui, cet « homme d'une vitalité singulière » se suffit à lui-même. Il ne saurait s'expliquer par son milieu. Il s'est formé par un « effort solitaire », et a réalisé son plein « épanouissement » par sa seule énergie, jusqu'au jour où les résistances extérieures ont amené « le repli » final. C'est ainsi, en effet, que M. Febvre caractérise les trois grandes phases qu'il distingue en sa vie.

Je doute que le rôle du milieu social se réduise jamais à celui d'une matière plus ou moins résistante, qui ne peut qu'amortir

Digitized by Google

« l'élan vital » et infléchir son « tracé primitif ». Il me semble, en tout cas, s'être exercé en un tout autre sens dans la vie de Luther. L'homme, ici, m'apparaît, si vigoureux qu'il soit, et justement à cause de cette vigueur même, comme un parfait produit du monde très spécial dont il a fait partie. Il a été façonné à son image et à sa ressemblance. L'histoire de son évolution intellectuelle s'explique par les influences extérieures qui se sont exercées sur lui à diverses époques, bien plus que par un mécanisme interne qui se serait progressivement affaibli.

Cette différence de perspectives conduit à des appréciations assez nettement opposées. Voyant en Luther une personnalité créatrice qui s'oppose et s'impose à son milieu, une sorte de « trouvère » mystique, qui, par une expérience intime d'une qualité rare, a frayé aux âmes des voies nouvelles, M. Febvre, sans se ranger parmi ses disciples, professe pour ce « génie » religieux une admiration franche, qui s'affirme parfois avec lyrisme.

J'avoue ne la partager qu'assez médiocrement. Si bien doué que fût le moine augustin, il doit, me semble-t-il, son importance historique bien moins à sa supériorité intellectuelle ou morale qu'à un concours de circonstances qui fit de lui l'écho sonore des protestations et des aspirations d'une société renaissante, lasse du joug romain et soucieuse de remonter, en ces temps de retour à l'antique, jusqu'aux sources premières du christianisme.

La doctrine dont il se fit l'apôtre n'était, en aucune façon, une trouvaille, mais un simple rappel, très littéral et très strict, de la théorie paulinienne du salut, exposée longuement dans l'Epître aux Romains, qu'il commenta dans son cours de 1515 et 1516, et pour laquelle son ordre avec toute l'école augustinienne, avait déjà une prédilection très marquée.

Or cette conception, restaurée en sa forme première et sans les correctifs traditionnels, était très dangereuse et fort peu viable. Elle conduisait à un quiétisme mortel. A quoi bon agir, si c'est la foi qui sauve? Qu'importent aussi tous les rapports sociaux, si la destinée de chacun dépend uniquement des relations mystiques qu'il entretient avec le Christ?

L'Eglise luthérienne n'eût pu se fonder, ni durer, si elle s'en fût tenue aux enseignements de Luther. Elle n'a vécu que grâce aux atténuations qui y furent introduites par Mélanchton. Elle n'est,

Digitized by Google

nous dit M. Febvre lui-même, qu'une « contrefaçon » de la pensée du Maître.

Allons plus loin. La réforme germanique ne s'est posée qu'en s'opposant à celle bien plus large et plus humaine d'Erasme, qui, au lieu de dresser une orthodoxie contre une autre et de scinder la chrétienté en deux camps farouchement hostiles, eût orienté doucement et pacifiquement le mondē catholique vers une conception de l'Evangile et de la religion singulièrement proche de celle que professent aujourd'hui tous les protestants libéraux, et même les penseurs libres, étrangers à toute confession. Mais ceci est une autre question.

Prosper ALFARIC.

ARTHUR DREWS. — *Das Markus Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, Iena (Diederich), 1928, in-8°, 386 pages + 13 dessins, 12 planches, 1 portrait : 11 M.

M. Arthur Drews publiait en 1920 un commentaire très personnel et fort neuf de l'Evangile selon Marc. Ce livre, que l'on s'accorde à peu près communément à regarder comme la plus ancienne Vie du Christ, était présenté par lui comme un « témoignage contre l'historicité de Jésus » tout-à-fait net et péremptoire. Il en expliquait tous les épisodes par l'influence conjuguée de la Bible juive et de la mythgologie astrale des anciens Babyloniens, encore vivante au début de notre ère dans le monde hellénique. A toutes les pages il s'attachait à montrer que le récit évangélique n'est, d'un bout à l'autre, qu'une pure fiction.

L'entreprise était hardie. Elle devait le paraître d'autant plus que, loin de chercher à atténuer les difficultés, l'auteur semblait se plaire à les accroître et prenait à parti les exégètes les plus notables du protestantisme libéral pour dénoncer avec verve l'inconsistance de leur méthode et de leurs conclusions.

La réédition d'une œuvre si radicale, tirée chaque fois à 2.000 exemplaires, est un signe des temps. Elle montre que la théorie mythique des origines du christianisme, qui paraissait d'abord une gageure insoutenable, s'impose de plus en plus à l'attention. M. Drews, qui a contribué plus que personne à ce résultat, le constate, avec

Digitized by Google

une satisfaction non déguisée, en une nouvelle préface, où il répond, avec une ardeur demeurée juvénile, aux critiques qui lui ont été adressées pendant ces dernières années, et s'égaie du désarroi dont certaines témoignent.

Le livre lui-même a été accru d'une soixantaine de pages. L'addition la plus notable est celle d'un chapitre final de l'introduction, qui passe en revue « les témoignages extraévangéliques » fournis par l'Eglise primitive au sujet de Jésus, pour montrer qu'aucun ne peut être considéré comme un document historique.

Dans le commentaire, c'est la mythologie astrale qui a été surtout développée. On peut le regretter, tout en restant sur le terrain mythique. Je ne crois pas plus que M. Drews à la valeur historique de l'Evangile selon Marc. Je suis convaincu comme lui que tous les épisodes en sont inspirés par la Bible juive. Je ne vois pas qu'aucun d'eux soit réglé sur la mythologie astrale. L'ordre suivi par le narrateur dans son agencement des thèmes messianiques me paraît s'expliquer fort bien par ses tendances dogmatiques et ses procédés littéraires, sans la moindre réminiscence des signes du zodiaque. C'est ce que je m'applique à montrer en une étude, suivie d'un commentaire détaillé, sur « la plus ancienne Vie de Jésus », qui paraîtra bientôt dans la collection « Christianisme ».

Prosper ALFARIC.

HUGO ODEBERG. — *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, edited and translated for the first time with introduction, commentary and critical notes.* — Cambridge, University Press, 1928.

Le verset mystérieux *Genèse* V, 24 où il est dit d'Hénoch : « on ne le vit plus, car Dieu l'avait pris » a donné naissance à toute une littérature apocalytique. Hénoch enlevé vivant au ciel était désigné pour révéler aux hommes les secrets du ciel.

Nous connaissions déjà deux livres d'Hénoch, dont l'un nous est parvenu en version éthiopienne et en version grecque partielle (R. H. Charles *The Boof of Enoch*, Oxford 1912 ; Fr. Martin. *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906) l'autre dans une version slave (W. R. Morfill. *The Book the Secrets of Enoch*, Oxford 1896 ;

Digitized by Google

G. N. Bonwetsch. *Die Bücher der Geheimmisse Henochs*, Leipzig 1922) R. H. Charles a proposé de les désigner par les sigles *1 Enoch* et *2 Enoch*.

Voici que M. Hugo Odeberg, docteur de l'Université de Londres, élève du professeur G. H. Box, nous fait connaître un troisième livre d'Hénoch, *3 Enoch*, qui nous est parvenu, lui, dans sa langue originale, l'hébreu. Il est conservé dans trois manuscrits hébreux de la Bodléienne. Connu des mystiques juifs, notamment de l'auteur du *Zohar* et de quelques savants modernes, il n'avait pas encore été édité.

Comme la plupart des livres apocalyptiques, il n'est pas homogène. Il a le caractère d'une compilation.

Dans sa rédaction actuelle il se présente comme une révélation accordée à Rabbi Ismaël ben Elisha, le Grand-Prêtre (début du deuxième siècle de notre ère) par le plus haut des êtres célestes, après Dieu, Métatron, qui n'est autre que Hénoch métamorphosé.

D'après H. Odeberg, il remonte, pour le principal, à la deuxième moitié du IIIe siècle. Une introduction et des appendices ont été ajoutée plus tard. Quant au fond même, il pourrait être plus ancien. La conception même de Metatron paraît s'être formée dès le premier siècle de notre ère.

C'est la description de ce curieux personnage qui fait le grand intérêt du livre. L'éditeur se rallie à l'étymologie la plus généralement admise. *Metatron* vient de μετὰ θρόνου. C'est l'Etre dont le Trône est le plus voisin de celui de Dieu. Il porte le même nom que Dieu, le tétragramme sacré. Il est *Iahvé le Petit*. Ce nom surprenant explique le nom de *Petit Yao* qui revient dans la *Pistis Sophia* et dans d'autres écrits gnostiques.

Métatron est appelé aussi mystiquement *Naar*, le Jeune, ou l'Enfant (en quoi il se rapproche du Messie Enfant), l'*Elu* (comme dans 1 Enoch), l'*Unique*, le *Serviteur* (c'est-à-dire le Serviteur d'Iahvé, d'après Isaïe), le *Prince de la Présence*, le *Connaisseur des Secrets*, le *Premier Adam*. Par certains points il est une création analogue au *Fils d'homme* de 1 Enoch, au *Logos* de Philon, à *Manda d'Haygié* des écrits mandéens et à l'Agneau de l'Apocalypse johannique, bien qu'il ne soit aucunement connu comme un rédempteur. Il témoigne des essais indépendants et divergents qui furent faits vers les premiers siècles de notre ère pour dédoubler Iahvé.

Digitized by Google

L'éditeur a pris soin de relever les nombreux contacts de ce troisième livre d'Hénoch avec les deux autres livres d'Hénoch et avec les livres mandéens. Il n'a peut-être pas suffisamment mis en lumière les rapports avec les livres chrétiens.

P.-L. COUCHOUD.

J. H. MOULTON AND G. MILLIGAN. — *The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri und other non literary sources.* Part VII, London, Hodder and Stoughton 1928.

Ce Dictionnaire du Nouveau Testament, d'après les papyrus et d'autres sources non littéraires, a commencé à paraître en 1914 par les soins de deux éminents papyrologues, J. H. Moulton et G. Milligan. Le premier a péri pendant la guerre, sur un navire torpillé. Le second assure seul, depuis 1919, la continuation de l'ouvrage. Les fascicules se sont succédé de façon lente et régulière. Le septième et avant-dernier a paru récemment. Le huitième qui terminera l'œuvre est annoncé. Il comprendra des *errata* et d'utiles *addenda*.

Un tel instrument de travail est indispensable à l'intelligence des textes chrétiens primitifs. Ces textes sont écrits dans la langue commune de l'époque. Celle-ci nous est très peu connue par la littérature. C'est dans les papyrus, les *ostraka*, les inscriptions qu'elle se trouve conservée. De là vient l'importance de ces sources « non-littéraires ». F. Field déjà, dans ses *Notes on the translation of the New Testament* (Cambridge 1899) et A. Deissmann surtout, dans une série d'études célèbres, les ont utilisées avec maîtrise. Moulton et Milligan ont entrepris le travail immense de les classer et de les mettre à notre disposition sous la forme la plus commode.

Le Nouveau Testament contient beaucoup de mots qui figurent rarement ou pas du tout dans les auteurs classiques. On les interprète souvent par l'étymologie. Or, c'est une méthode peu sûre. Ce qui détermine le sens réel d'un mot ce n'est pas l'étymologie, mais l'usage. En nous faisant connaître l'usage des bouts de papyrus et d'humbles inscriptions nous rendent de précieux services.

Par exemple la πήρα que Jésus défend à ses apôtres d'emporter n'est pas une bourse, ni un sac de voyage. C'est la musette ou besace dans laquelle les prêtres mendiants de Cybèle ou de la Déesse Syrienne

Digitized by Google

enfouissaient les aumônes en nature qu'ils obtenaient ou extorquaient. Dans une inscription de l'époque impériale un esclave de la Déesse Syrienne raconte comment il mendiait pour sa Dame. Chaque journée, dit-il, rapportait 70 πήρας.

Ναύκληρος (Act. XXVII, 11) ne désigne pas l'armateur propriétaire du navire, mais le capitaine. Un papyrus de Lille et une inscription de Délos ne laissent aucun doute à cet égard. Marcion qui était ναύκληρος n'était pas armateur, comme on traduit d'ordinaire, mais marin, capitaine de navire. Il naviguait effectivement.

Voici d'autres exemples que je prends dans la Partie VII, consacrée aux lettres Σ et T. Elle est parue trop tard pour que Walter Bauer ait pu l'utiliser dans son excellent *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neues Testaments* (Giessen 1928).

La σαργάνη, dans laquelle Paul fut descendu par une brèche de la muraille de Damas (II Cor. XI, 33) est un paillasson flexible dans lequel on enveloppait par exemple les bottes de foin. Le second rédacteur des Actes (IX, 23) l'a remplacée par une σφυρίς, une corbeille à pain ou à fruits, ce qui est plus noble peut-être mais moins vraisemblable.

Sous les assauts que subissent les chrétiens de Thessalonique, Paul craint que l'un ou l'autre soit non pas simplement *ébranlé*, mais enjôlé, séduit (I Thess III, 3). Le verbe σαίνω qui a signifié d'abord bouger la queue, en parlant d'un chien (Odyssée X, 217) a pris le sens de flatter, charmer, tromper, comme on voit pas un fragment de Bacchylide.

L'opposition chair et esprit, σάρξ et πνεῦμα, est bien antérieure à Paul. On la trouve dans une imprécation juive, du IIe ou du Ier siècle avant notre ère, qui provient de Rhénée.

De même le mot *tente*, σκῆνος, pour désigner le corps (II Cor. V, 1, 4) se trouve dans une inscription sépulcrale entrée au British Museum en 1916. De même encore le mot σπουδή dans le sens religieux de *zèle*, se voit dans une inscription de Magnésie du Méandre, du IIIe ou IIe avant notre ère.

La facilité avec laquelle on défaisait un toit rustique (Marc II, 4) est illustrée par un papyrus du IIIe siècle av. J.-C. où l'on voit des gens d'Egypte abattre leur toit pour éviter d'avoir à loger des officiers royaux.

Les *semicinctia* (σημικίνθια) de Paul qu'on emportait comme reli-

Digitized by Google

ques (Act. XIX, 12) n'étaient pas des *tabliers* portés par dessus les vêtements, mais des sous-vêtements pris à même la peau (ἀπὸ τοῦ χρωτός), pagnes ou demi-caleçons. Le héros du Satyricon (XCIV, 8) songe à se pendre avec son *semicinctium*.

Les fameux στοιχεῖα de *Galates* IV, 3 et de *Colossiens* II, 8 ne sont pas seulement les *éléments* du monde. Ce sont des esprits cosmiques, anges ou dieux, qui gouvernent les astres et les forces naturelles. En grec moderne on dit τὸ στοιχεῖο τοῦ ποταμοῦ, l'esprit du fleuve.

Dans l'histoire de l'Enfant prodigue (Luc XV, 13) le mot συναγαγών ne veut pas dire seulement que le fils prodigue a *rassemblé* ses biens, mais qu'il les a *réalisés*, convertis en argent. Le mot a ce sens technique dans les papyrus.

Il ne faut pas être trop certain que Manaën, prophète d'Antioche, fût le *frère de lait* du tétrarque Hérode (Act. XIII, 1). Le mot σύντροφος s'emploie souvent dans les inscriptions au sens large de compagnon du prince, membre de la cour.

Dans le récit que Paul fait (Gal., II, 13) de son algarade avec Pierre, les juifs ne *partagèrent* pas *l'hypocrisie* de Pierre. Il n'y avait pour eux aucune hypocrisie à observer la Loi. Le verbe συνυπεκρίθησαν veut dire que les juifs se prétendirent d'accord avec Pierre, alors qu'au fond ils ne l'étaient pas. Fabius Cunctator d'après Polybe (III, 92, 5) bien qu'il fût décidé à temporiser, se prétendit d'accord (συνυπεκρίνετο) avec ceux qui voulaient courir les aventures.

Dans *Romains* XV, 28, *sceller le fruit* (καρπὸν σφραγίζεσθαι) est une expression figurée qui signifie ici livrer la collecte. Sceller les sacs de fruits était la dernière opération avant la livraison.

Les fermiers d'impôts, τελῶναι, ont aussi mauvaise réputation dans les papyrus que dans les évangiles. D'après un papyrus de Paris du IIe siècle avant notre ère, comme d'après Luc (III, 14; XIX, 8) leur coutume la plus odieuse est de συκοφαντεῖν. Le mot signifie au propre *montrer la figue* c'est-à-dire faire le geste prophylactique appelé la *figue*, comme devant une abomination. Les agents du fisc faisaient sans raison des gestes d'horreur. Les confiscations en suivaient. La chose est de tous les temps. Philippe le Bel a *montré la figue* devant les crimes abominables des Templiers.

P.-L. Couchoud.

Digitized by Google

FRITZ BAER. — *Die Juden im christlichen Spanien.* I. Aragonien und Navarra. (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Historische Sektion. Vierter Band.) Berlin, Akademie-Verlag, 1929, in-8°, XXVII + 1173 p. 30. rel. 35 Mk.

Il faut savoir grand gré à l'Académie pour la science du judaïsme de Berlin d'avoir rendu possible cette publication de tout premier ordre. L'Espagne chrétienne a été, avec l'Italie, le premier pays européen, où il y ait eu des rapports entre l'Eglise et les Juifs. Il est donc du plus haut intérêt de voir comment ces rapports se sont développés dans le cours des siècles, et le meilleur système de le montrer est celui de faire parler les documents. C'est ce que fait M. F. Baer. Il est allé voir, en Espagne même, les Archives publiques, il y a trouvé des centaines de pièces se rapportant aux Juifs qu'il publie par ordre chronologique avec une brève indication du contenu, avec une introduction sur les travaux de ses prédécesseurs et sur ses propres recherches, avec des appendices sur les lois concernant les Juifs dans les anciens recueils juridiques d'Aragon et de Navarre et sur les Actes notariés et les lois privées des Juifs d'Espagne. Une bibliographie et des Tables alphabétiques des noms et des matières terminent le livre.

Afin de montrer l'intérêt que présente cet ouvrage magistral aussi pour l'histoire des religions, je citerai quelques documents qui ont trait aux disputations religieuses qui sont si caractéristiques pour tout le moyen âge. Par un acte du 25 avril 1389, Pedro IV consent à la communauté juive de Mallorca, sur sa demande, que les Juifs ne doivent pas être forcés d'entrer en discussions religieuses avec des Juifs baptisés. Par lettre du 25 novembre 1412, de Tortosa, le pape Benoît XIII fait savoir aux Juifs de Perpignan que, pour l'élévation et l'extension de la religion chrétienne, il avait l'intention de les instruire sur quelques articles précisés, en hébreu, dans une lettre spéciale, afin de les engager à se convertir à la foi chrétienne. Pour ce motif, ils devaient envoyer, jusqu'au 15 janvier, au moins deux délégués les plus versés dans la religion juive à la cour du pape. Vers la même époque, le 20 novembre 1413, Fernand Ier fait savoir à Vincent Ferrer que plusieurs Juifs voulant se convertir au Christianisme se trouvaient à Tortosa. Il devait s'y rendre pour leur enseigner la religion chrétienne. Puis il devait aller à Zaragoza, où l'on

Digitized by Google

pouvait attendre également la conversion de beaucoup de Juifs. Mais par lettre du 25 mai 1414, ce même Fernand Ier ordonne à ses fonctionnaires de protéger les Juifs contre les sermons de Vincent Ferrer. Le 23 juin 1414, Francisco de Aranda, un des conseillers du roi, écrit à Fernand Ier qu'une discussion publique avait eu lieu sur les hérésies et les erreurs du Talmud. Presque tous les Juifs ont déclaré qu'ils n'étaient pas à même de répondre. Deux rabbins seuls continuent à se défendre.

M. G-r.

R. TRAVERS HERFORD. — *Die Pharisäer*. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen von Walter Fischel, 1928. Gustav Engel, Leipzig.

R. Travers Herford a publié, il y a quinze ans déjà, un livre sur les Pharisiens. S'il traite maintenant le même sujet, à nouveau, c'est qu'il a trouvé, depuis, des faits nouveaux et importants surtout dans les ouvrages publiés, dans l'intervalle, par J. Z. Lauterbach à Cincinnati et par Leo Baeck à Berlin. En première ligne, c'est un travail de Lauterbach paru dans les Mélanges offerts à Kohler, Berlin, 1913, p. 177-198, qui lui a montré la différence essentielle entre les Pharisiens et les Sadducéens et qui lui a fourni la possibilité de mieux comprendre l'importance du pharisaïsme comme d'un facteur dans l'évolution religieuse de l'humanité.

L'auteur identifie le rabbinisme avec le pharisaïsme en parlant de cette importance, parce qu'il considère le pharisaïsme comme le précurseur du rabbinisme. Ce sont les Pharisiens qui ont fondé et développé la synagogue, et il est hors de doute que le christianisme doit beaucoup à la Synagogue qui était une institution sans prêtres et sans rituel capable de favoriser la piété personnelle.

Ce sont aussi les Pharisiens ou plutôt les scribes qui ont recueilli les écrits bibliques, sans lesquels le christianisme n'aurait pas pu prouver aux Gentils la vérité de son Evangile.

Mais le pharisaïsme continue à exister à côté du christianisme et malgré les souffrances que les chrétiens ont fait endurer à ses adhérents, parceque leur religion est toujours pour eux aussi vraie et aussi vivante qu'elle peut l'être. Il n'est donc pas vrai que le judaïsme

Digitized by Google

ait été la préparation pour le christianisme et que son devoir fût achevé avec l'apparition du christianisme.

La vérité est, au contraire, selon l'avis de M. H., que la religion chrétienne et la religion juive ont chacune un but particulier à remplir. Le christianisme est, avant tout, un dogme, tandis que le judaïsme exige, en première ligne, l'accomplissement de la volonté divine et place le dogme à l'arrière-plan. Les deux systèmes étaient nécessaires pour l'élévation et la spiritualisation de la religion humaine, le christianisme comme intermédiaire direct, le judaïsme comme gardien d'éléments, dont le christianisme ne pouvait pas se servir, mais qui seront utilisés, lorsque le monde sera mûr pour eux.

On voit, par là, que l'auteur, tout en se défendant d'avoir voulu faire l'apologie des Pharisiens, s'efforce de montrer que le jugement porté sur eux, dans les milieux chrétiens, est contraire à la vérité.

Inutile de dire que tous ceux qui réfléchissent un peu seulement reconnaîtront le bien fondé de la théorie de M. H. Si l'on ajoute foi aux renseignements donnés par les chrétiens sur les Pharisiens, c'est comme si l'on voulait juger les Juifs d'aujourd'hui d'après les écrits des Antisémites. Cela n'empêche que le dernier mot ne semble pas encore avoir été dit sur les Pharisiens.

M. G-r.

MICHAEL GUTTMANN. — *Das Judentum und seine Umwelt.* Eine Darstellung der religiösen und rechtlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden mit besonderer Burücksichtignug der talmudisch-rabbinischen Qerellen. Erster Band. Allgemeiner Teil. Berlin, Philo-Verlag. 1927, in-8°, XII + 400 p. 10 Mk.

Ainsi qu'il est dit dans le titre même, le présent ouvrage a pour but de montrer les rapports religieux et juridiques entre les juifs et les non-juifs en tenant compte surtout des sources talmudiques et rabbiniques. Ce premier volume s'occupe exclusivement des principes généraux et des questions primordiales, dont dépend tout le problème. Les détails et les phénomènes spéciaux seront traités dans une autre partie.

Il est visible que l'auteur connaît admirablement son sujet et que son travail rendra de grands services à tous ceux qui s'occupent de

Digitized by Google

l'histoire du judaïsme. Il traite entr'autres les questions suivantes : L'idée de l'humanité dans la Bible, l'étranger (Nokhri et Guër), les prosélytes et le prosélytisme, le particularisme confessionnel, l'universalisme éthique, le salut des peuples, les prophètes et les apôtres, l'universalisme de l'Eglise, etc.

Sur certains points on fera évidemment des réserves. S'il est dit (page 6) que les Juifs furent le seul peuple de l'antiquité qui ait eu la vraie notion de la société humaine, il faudrait tout de même préciser l'époque à partir de laquelle cela est vrai. Il n'en est pas autrement à propos de la législation concernant les étrangers (p. 19). Il est sûr que pour la grande masse des Juifs le Culte et la Morale n'avaient qu'une seule source (p. 120), mais il n'est pas moins vrai que les prophètes et leurs adhérents y voyaient deux choses absolument différentes, ce que l'auteur dit lui-même (p. 138) et qu'il fait ressortir particulièrement dans le chapitre qui est consacré à la question des prophètes et des apôtres. Le passage relatif à l'intolérance du judaïsme contre les païens (p. 219 et suiv.) n'est pas à sa place dans un travail scientifique, c'est de l'apologie. Il va sans dire que ces observations ne sont nullement faites pour dénigrer la valeur de l'ouvrage en question. Nous souhaitons vivement que l'auteur puisse publier la suite dans un délai le plus rapproché possible.

M. G-r.

JEAN EBERSOLT. — *Orient et Occident*. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les Croisades. Un vol. in-4° de 119 pages et 26 planches. Paris-Bruxelles, Van Oest, 1928. Prix : 100 francs.

Cet ouvrage, fortement documenté, n'intéressera pas seulement les historiens de l'art ; il apporte des données précises sur le mouvement religieux aux époques qu'il considère. Les relations entre Orient et Occident, depuis la fin du IVe siècle jusqu'à la fin du XIe siècle, c'est-à-dire avant les croisades, ne consistent pas uniquement en échanges commerciaux ; leur profonde originalité et leur importance tiennent au caractère religieux qu'elles revêtent. Je dirai même que la religion est ici le grand moteur ; sans elle les rapports commerciaux ne seraient point parvenus à mettre une telle empreinte sur notre

Digitized by Google

civilisation. Aussi la richesse de Byzance ne doit-elle pas nous faire illusion et le sous-titre eut mieux marqué l'enchaînement réel s'il eut porté : « influences orientales et byzantines ».

Rien n'est comparable à l'attraction exercée sur la chrétienté par le Saint-Sépulcre ; rien ne peut entrer en balance avec le culte des saints orientaux ; aucune richesse n'était désirée autant que les reliques de ces héros de la foi, ce qui aurait dû amener à traiter la question des châsses.

On trouvera dans l'ouvrage de M. Ebersolt une abondante documentation ayant trait au sujet envisagé ; les faits sont présentés dans l'ordre chronologique ce qui est d'une importance particulière en l'espèce. Grâce à sa parfaite connaissance des uns et des autres, l'auteur relie ingénieusement les textes et les monuments.

Nous ne voulons pas sous-estimer l'influence de Byzance qui, notamment au temps de Justinien, jouit d'un éclat incomparable ; mais comme le dit lui-même le savant auteur : « Tout ce qui venait d'Orient, berceau du christianisme, patrie des anciennes civilisations, jouissait d'un grand prestige ». On accueille dans toute la Gaule, avec une faveur sans pareille, les Syriens qui n'y venaient pas seulement pour y exercer le commerce. Ils savent profiter de la crédulité publique pour s'attirer une pieuse considération, comme ce simple marchand qu'était Eusèbe et qui devint évêque de Paris. On ne reprochera pas aux relevés de M. Ebersolt d'être incomplets puisqu'il n'a pas même omis le syrien Viriodorus qui, toutefois, ne peut être maintenu, étant le fruit d'une mystification moderne, celle dont fut l'objet la chapelle de Saint-Eloy dans l'Eure.

L'invasion Arabe ne manqua pas de rendre plus difficile les relations entre l'Occident et l'Orient ; mais elle ne les interrompit pas, ainsi que l'atteste le pèlerinage de l'évêque gaulois Arculfe vers 670. Au reste, l'intransigeance de l'Islam n'est point sans atténuation à ses débuts. « Les produits orientaux étaient toujours estimés pour leur qualité et leur élégance » et il n'est pas jusqu'à ceux de la Perse sassanide qui, de proche en proche, n'aient cheminé jusqu'en Occident.

A partir du IXe siècle la situation des chrétiens dans l'empire musulman devient critique. Cependant M. Ebersolt ne souscrit pas à la thèse de M. H. Pirenne suivant laquelle l'invasion islamique aurait obligé l'Europe à se replier sur elle-même et à vivre dans l'isolement.

Digitized by Google

Les objets de provenance orientale continuèrent à pénétrer en France « par la voie diplomatique, par l'intermédiaire des pèlerins, des voyageurs et des commerçants. »

Ainsi, jusqu'à la prise de Jérusalem en 1099, le Saint-Sépulcre ne cessa pas d'être le grand objectif des pèlerins et M. Ebersolt conclut que « si les croisades établirent des rapports plus étroits entre les deux mondes, les chrétiens d'Occident avaient appris à connaître auparavant les vieilles civilisations de l'Orient. »

Il faut tenir compte aussi des relations avec l'art musulman d'Espagne dont les œuvres n'ont pas laissé insensibles les gens du Nord. Les influences byzantine et asiatique se sont également fait sentir par l'intermédiaire de l'Italie. Mais là aussi le mouvement déterminé par les pèlerinages a été l'élément le plus actif des échanges.

On a déjà beaucoup écrit, depuis Courajod, sur les influences orientales qui ont contribué à constituer l'art occidental au Moyen Age ; mais on n'avait pas encore groupé systématiquement, comme vient de le faire M. Ebersolt, les éléments de cette action, particulièrement en France.

René Dussaud.

HIPPOLYTE DE ROME. — *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, première traduction française par A. Siouville (2 volumes, Rieder, 1928).

En 1842, la Bibliothèque Royale de Paris s'enrichit d'un manuscrit trouvé au monastère du Mont-Athos et sur lequel parut dans le *Moniteur* du 5 janvier 1844, la notice suivante : « Manuscrit en papier de coton du XIVe siècle contenant une réfutation de toutes les hérésies. Cet ouvrage d'un auteur anonyme est divisé en dix livres, mais les trois premiers manquent ainsi que la fin ». On ne tarda pas à s'apercevoir que cet écrit faisait suite à un livre que l'on connaissait depuis longtemps et qu'on appelait *Enseignements des philosophes* ou *Philosophumena*. Par respect pour la tradition l'anglais Miller qui, en 1851, publia pour la première fois le manuscrit du Mont-Athos, intitula son livre *Philosophumena*. Cette dénomination s'est imposée et l'usage s'est universellement établi d'appeler

Digitized by Google

Philosophumena un livre qui, sans doute, expose les enseignements des philosophes, mais dont l'objectif est de réfuter les hérésies.

A en croire Miller, leur premier éditeur, les *Philosophumena* auraient été écrits par Origène ; et c'est parmi les œuvres de ce docteur qu'on les trouve dans la Patrologie grecque de Migne. Mais on se rendit compte de bonne heure que cette attribution se heurtait à des objections insurmontables et qu'il fallait chercher d'un autre côté. Dès 1852, le nom de saint Hippolyte fut mis en avant. Peu à peu il recueillit des suffrages de plus en plus nombreux. Aujourd'hui les hésitations qui avaient longtemps persisté ont disparu, et l'on est d'accord dans le monde savant à admettre que la réfutation des hérésies découverte en 1842 au Mont-Athos est l'œuvre de saint Hippolyte.

Tel est le livre que M. Siouville vient de traduire, pour la première fois, en français. Le lecteur qui se demanderait si le besoin de cette traduction se faisait sentir, sera amplement édifié quand il aura pris connaissance de l'étude magistrale que le traducteur a mise en tête de son travail. Je vais la résumer.

Jusqu'en 1851 nos renseignements sur Hippolyte manquaient ou de précision ou de cohésion. Eusèbe, parlant des docteurs qui ont brillé au début du troisième, dit : « Parmi ces hommes se trouvaient Béryllus... qui était évêque des Arabes de Bosra, et Hippolyte lui aussi chef d'une autre église ». Eusèbe ignore manifestement le nom de l'église dont Hippolyte était évêque. Saint Jérôme n'est plus avancé, car sa notice sur notre saint débute par ces mots : « Hippolyte, évêque d'une église dont je n'ai pu parvenir à connaître le nom ». Le pape saint Gélase paraît mieux documenté. Sous sa plume, en effet, Hippolyte est « martyr et évêque de la métropole des Arabes ». Mais on voit sans peine que ce renseignement dérive d'une mauvaise lecture du texte d'Eusèbe et que la documentation de Gélase est frelatée. Ailleurs saint Hippolyte est présenté tantôt comme un disciple des apôtres, tantôt comme une victime repentante du schisme de Novatien. Le poète Prudence, qui connaît ses auteurs, insère dans la vie de notre martyr quelques traits empruntés à son homonyme de la mythologie païenne, et il nous montre Hippolyte traîné sur le bord de la mer par des chevaux furieux. De déformation en déformation on en arrive à la légende consignée dans le bréviaire romain (13 août) où nous voyons un Hippolyte amené à la

Digitized by Google

foi chrétienne par saint Laurent, condamné au supplice par le préfet de Rome et expirant traîné par des chevaux indomptés.

Ouvrons maintenant les *Philosophumena*. L'auteur nous apprend dans le prologue qu'il était évêque. Car, après avoir parlé des apôtres, il dit : « Nous qui sommes leurs successeurs, qui participons à la même grâce, à leur suprême pontificat et à leur magistère, nous qui sommes considérés comme les gardiens de l'Eglise, nous ne nous assoupissons pas et ne taisons pas la saine doctrine ». Et cet évêque exerce son ministère épiscopal à Rome. Car, au livre IX, 7, parlant de Zéphyrin qui fut pape dans les premières années du troisième siècle, il dit : « C'était l'époque où Zéphyrin s'imaginait gouverner l'église [romaine]. Ignorant et d'une avarice sordide, il permettait, à prix d'argent à ceux qui s'adressaient à lui, de se faire les disciples de Cléomène... Pour le conseiller et l'aider à faire le mal il avait Calliste : j'exposerai bientôt la vie de celui-ci et l'hérésie dont il est l'auteur... Pour nous, nous ne leur avons jamais cédé ; très souvent, au contraire, nous leur avons résisté en face, nous les avons réfutés et forcés de confesser malgré eux la vérité ».

D'après ce texte deux hommes, au début du troisième siècle, se sont disputé le gouvernement de l'église romaine. L'un « s'imaginait » être le dépositaire de l'autorité, il avait des prétentions, rien de plus : c'est Zéphyrin ; l'autre possédait l'autorité légitime ; c'est l'auteur de notre livre. Jusqu'en 1851 nous ne savions ni où Hippolyte avait été évêque, ni même s'il l'avait été. Les *Philosophumena*, qui ont été écrits au plus tôt vers 225, nous apprennent que leur auteur était, à cette date, évêque de Rome, qu'il exerçait cette charge depuis la mort du pape Victor, c'est-à-dire depuis 198. Ils nous apprennent en même temps que ce détenteur légitime de l'autorité a eu en face de lui un compétiteur qui s'arrogeait indûment la direction des fidèles. En d'autres termes, depuis 198 jusqu'à 225 et même aude-là, saint Hippolyte a été pape et il a été combattu par un antipape qui a été d'abord Zéphyrin (jusqu'en 218), puis Calliste (jusqu'en 222), puis Urbain (jusqu'en 230). Voilà ce que les *Philosophumena* nous apprennent.

Ajoutons qu'ils laissent à l'historien le soin d'expliquer comment le vrai pape a été complètement oublié par la tradition qui n'a gardé que les antipapes. Leur renseignement soulève donc un gros problème. Mais il nous ouvre aussi un horizon jusqu'ici insoupçonné.

Digitized by Google

Et ce n'est pas tout. Jusqu'à 1851 nous ne connaissions à peu près rien sur le pape Calliste. Voici ce que nous apprennent les *Philosophumenos* 9, 11 :

« Il était esclave d'un certain Carpophore chrétien faisant partie de la maison de César. Précisément parce que Calliste était chrétien. Carpophore lui confia une somme importante ; d'ailleurs Calliste avait promis de lui rapporter des bénéfices en s'occupant d'affaires de banque. Avec cet argent il fonda une banque dans le quartier de la Piscine publique. Au bout d'un certain temps, grâce au crédit de Carpophore, il reçut de nombreux dépôts qui lui furent confiés par des veuves et des frères. Ayant tout gaspillé il se trouva dans l'embarras. On ne manqua pas de rapporter le fait à Carpophore. Celui-ci déclara qu'il allait lui demander des comptes. Voyant cela et soupçonnant le danger qu'il courait du côté de son maître, Calliste leva le pied et s'enfuit vers la mer. Trouvant dans le port un navire prêt à mettre à la voile, il s'embarqua, sans se soucier de la destination. Mais il ne réussit pas, même ainsi, à s'échapper : car on ne manqua pas de rapporter l'affaire à Carpophore. Celui-ci arrive au port et, d'après les indices qui lui avaient été donnés, tente de se rendre sur le navire qui, grâce à un retard du commandant, stationnait encore au milieu du port. Du navire où il était Calliste aperçut de loin son maître et, se voyant pris, il renonça à vivre : se jugeant réduit à la dernière extrémité, il se jeta à la mer. Mais les matelots sautant dans des barques le retirèrent malgré lui, pendant que les gens qui étaient à terre poussaient de grands cris : il fut ainsi livré à son maître, ramené à Rome et mis en lieu sûr dans un moulin ».

J'abrège la suite du récit. Les chrétiens demandèrent grâce pour leur coreligionnaire à Carpophore qui se laissa toucher et accorda une liberté relative à son esclave. Celui-ci entreprit de se procurer la couronne du martyre et ne trouva rien de mieux pour cela que d'aller faire du tapage dans une synagogue en se déclarant chrétien. Les Juifs furieux dénoncèrent le perturbateur au préfet qui l'envoya aux mines de Sardaigne. A quelque temps de là, la concubine de Commode, Marcia, attachée au christianisme, présenta à l'empereur une liste de chrétiens condamnés aux mines et obtint leur grâce. Le pape Victor, qui avait dressé lui-même la liste, n'y avait pas inscrit Calliste dont il connaissait les forfaits. Mais celui-ci, grâce à son entregent, réussit quand même à bénéficier de l'amnistie impériale et rentra à Rome

Digitized by Google

avec l'auréole des confesseurs de la foi. Il ne la perdit jamais. Sans doute Victor vit sans enthousiasme le banqueroutier revenir des mines, et il le relégua à Antium en lui sevant une pension mensuelle. Mais, sous Zéphyrin, la situation changea. Calliste capta la confiance de ce pauvre homme et prit sur lui un ascendant dont il se servit pour introduire dans l'Eglise l'hérésie modaliste. Plus tard, à partir de 218, devenu le successeur de Zéphyrin, à l'apostolat de l'hérésie il ajouta la protection du vice. Sous prétexte que, dans la parabole évangélique de l'ivraie, le père de famille prescrit à ses serviteurs de laisser l'ivraie croître avec le froment ; mais, en réalité, pour se rendre populaire et attirer à lui les masses portées à la volupté, il remit à tous leurs péchés, il ferma même les yeux sur l'immoralité des prêtres. Selon lui l'Eglise était symbolisée par l'arche de Noé qui renfermait des chiens, des loups, des corbeaux et toutes les espèces d'animaux purs et impurs. C'est ainsi, répétait-il, qu'il doit en être dans l'Eglise. Ici je laisse, de nouveau, la parole à Hippolyte qui s'exprime comme il suit :

« Charmés de ces principes les disciples de Calliste continuent de se faire illusion à eux-mêmes et de mystifier les autres qui accourent en foule à leur école. Voilà pourquoi leur nombre augmente tous les jours. Et ils sont très fiers de ces multitudes attirées par l'appât des voluptés que le Christ n'a pas permises... Après ces forfaits, ces effrontés tentent de s'intituler l'Eglise catholique et certaines gens, croyant s'en trouver bien, courent se joindre à eux... Son école [de Calliste] dure encore... Ses sectateurs ont reçu de lui leur surnom et, à cause de Calliste, l'initiateur de ces œuvres, sont appelés Callistiens. »

Après s'être acquitté admirablement de son rôle de rapporteur, M. Siouville fait fonction de juge et rend son verdict. Selon lui Hippolyte, qui pose en légitime évêque de Rome, n'a été, en fait, que l'élu d'une minorité, et le véritable antipape c'est lui. Quant à Calliste on peut admettre qu'il a d'abord été esclave et qu'il s'est livré à des opérations financières dont le résultat n'a pas été heureux. Mais, s'il avait été le fripon dont nous parlent les *Philosophumena*, jamais il n'eut exercé sur Zéphyrin et sur les masses l'ascendant prodigieux que les *Philosophumena* eux-mêmes constatent. D'où il suit que, dans l'exposé de certains faits et surtout dans leur interprétation, saint Hippolyte s'est laissé égarer par la passion violente dont il était animé. La même passion l'a induit en erreur dans le

Digitized by Google

jugement qu'il porte sur les institutions d'ordre moral et disciplinaire introduites par son rival dans l'Eglise. Là où le réquisitoire dénonce avec fracas une trahison de la morale et de la piété chrétienne, nous ne voyons que des mesures de prudente administration. Sur un seul point Hippolyte a raison. C'est là où il accuse Calliste d'avoir favorisé et même enseigné l'hérésie modaliste. Telles sont les conclusions de M. Siouville.

Calliste a, de l'aveu d'Hippolyte, rallié autour de lui les masses et fait la conquête de la majorité. Cette conquête il l'a faite peu à peu par les mesures habiles et opportunes qu'il a su prendre, par les réformes qu'il a accomplies après la mort de Zéphyrin. Ce qui veut dire que, avant d'être l'évêque de la majorité, il a commencé par être l'évêque de la minorité, et que Zéphyrin, à plus forte raison, a gouverné simplement une minorité. Ce qui veut dire encore que saint Hippolyte a vu la majorité du peuple chrétien de Rome lui échapper progressivement, mais qu'il l'avait d'abord sous ses ordres. Et comme le problème de la légitimité se ramène toujours, en fin de compte, à une question de majorité ; comme par exemple, le pape Innocent II élu contre toutes les règles (1130) est devenu légitime le jour où saint Bernard rangea les peuples sous son obédience, ne pourrait-on pas dire que Calliste commença par être antipape avant de devenir le pape légitime et que, à l'inverse, saint Hippolyte cessa d'être le vrai pape après l'avoir été pendant plus de vingt ans ?

Mais ceci n'est qu'un détail. Les conclusions de M. Siouville clairement exposées et fortement motivées s'imposent dans leur ensemble. Les notes savantes qui accompagnent sa traduction jettent sur le texte une lumière précieuse. Son livre est indispensable à ceux qui veulent connaître l'état de l'église romaine à la fin du second siècle.

Henri DELAFOSSE.

ARMAND GARNIER, *Agrippa d'Aubigné et le parti protestant. Contribution à l'histoire de la Réforme en France.* — Trois volumes in-4°, de VI et 411, 366, 304 p. 54 gravures et documents inédits hors-texte. Paris, Fischbacher, 1928.

Voici un magistral ouvrage. Après les éditions successives de l'œuvre de d'Aubigné et les multiples travaux qui lui furent déjà consacrés,

Digitized by Google

en dernier lieu par M. Rocheblave, on pouvait croire « la matière décidément épuisée, le personnage connu, le portrait campé et buriné pour la postérité en des traits éternels (1). » En réalité, il importait encore de consacrer une étude minutieuse à cette personnalité éminemment originale et attachante à maints égards, pour déterminer, avec toute la précision que permet d'obtenir une documentation extraordinairement riche, ce que fut la mission historique de l'homme d'action, du soldat intrépide, du politique, de l'écrivain et, par dessus tout, du huguenot acharné, homme de « la Cause » : autant d'aspects que revêt, avec des combinaisons intensément vivantes et colorées, la figure du fameux serviteur et ami d'Henri IV. Monsieur Garnier, attiré dès ses années d'études à l'Ecole normale supérieure par le seizième siècle, « école d'énergie, de conviction, de force d'âme (2) », et spécialement par le héros dont il édita, en collaboration avec quatre autres normaliens sous la direction de M. Joseph Bédier, un livre des *Tragiques*, n'a plus cessé depuis lors de préparer le monument biographique dont nous saluons l'apparition et que la Sorbonne a accueilli, avec la distinction hautement méritée, comme thèse de doctorat.

Une biographie ? Assurément, et des meilleures, de celles qui tiennent également en haleine le lecteur épris surtout de récits animés, accidentés, voire romanesques à plus d'une reprise, et les esprits méditatifs, soucieux d'idées générales et cherchant à rendre justice au personnage en évaluant ce qu'il dut à son temps et ce que ses contemporains ont pu lui devoir. Or, « d'Aubigné a touché à tout... Poète, il a écrit dans son *Printemps* quelques-uns des plus véhéments vers d'amour de notre langue ; et, dans ses *Tragiques*, la seule satire lyrique qui puisse par l'éclat du verbe et la chaleur de l'indignation rivaliser parfois avec les *Châtiments*. Prosateur, son *Histoire universelle* demeure, pour ce qui est de son époque, un des documents qu'il est le moins permis à l'historien de négliger ; et ses *Aventures du baron de Fœneste*... constituent le premier de nos romans picaresques (1) ». (On sait que Faguet disait du héros de cette plaisante fantaisie : Fœneste, c'est notre ami Panurge, avec moins d'esprit). Mais l'œuvre proprement littéraire de l'Aubigné, quelle qu'en soit la haute valeur,

(1) Gustave Cohen, *Les Nouvelles littéraires*, 2 juin 1928, p. 10.
(2) Préface, p. VI.
(1) Emile Henriot, *Le Temps*, 26 juin 1928.

Digitized by Google

à sa place dans l'évolution et la fixation de notre idiome national entre la Pléiade et l'hôtel de Rambouillet, n'a guère vu le jour qu'à titre de passe-temps entre les étapes autrement mouvementées de la carrière toute militante de cet étonnant sabreur, tacticien, gouverneur de places, diplomate, homme de cour et théologien. Nécessairement sa biographie devient donc une page d'histoire générale et apporte, ainsi que le définit avec précision le sous-titre, une contribution — de première importance — à l'étude de la Réforme française parvenue aux temps spécialement tragiques que vécurent les hommes de sa deuxième génération.

Pour la période comprise entre 1562 et l'Edit de Nantes, 1598, l'ouvrage de M. Garnier contient ainsi un exposé très complet des guerres religieuses et des négociations qui alternent avec elles. Les influences prédominant tour à tour dans les conseils du Louvre, la politique sinueuse de Catherine de Médicis en particulier, le rôle des assemblées du parti protestant sont définis dans le détail, avec une ampleur que ne possédaient encore ni les travaux de Romier, ni le récent volume de J. Viénot. Pour les débuts du règne de Louis XIII, jusqu'à la répression définitive des derniers conflits (1629), notre auteur, en poursuivant ses patientes investigations autour de son héros, continue de tracer le tableau explicite de l'histoire extérieure du protestantisme français, et comble de la sorte une lacune depuis longtemps constatée.

L'unité de cette histoire si accidentée se fait en la personne de celui qui reste mêlé à toutes les péripéties d'ensemble ou de détail. Véritable paladin huguenot, d'Aubigné, on le sait, a voulu fixer lui-même pour la postérité le récit des mémorables événements de sa vie. De là, le plan de sa célèbre *Histoire Universelle*, dont l'érudition de M. Garnier retrace diligemment la genèse. Placées en regard de l'œuvre d'un de Thou et des autres historiens contemporains, ces chroniques au style coloré supportent largement la comparaison ; les erreurs qu'on y relève n'ont jamais rien de prémédité. Çà et là, l'auteur appuie avec quelque complaisance sur divers épisodes qui peuvent être interprétés à sa gloire ; mais il suffit le plus souvent d'en retrancher cette pointe de satisfaction personnelle pour reconnaître que le fond du récit ne contient rien de suspect.

Ayant boudé, on le sait, Henri IV devenu catholique, l'intransigeant huguenot ne s'inclinera même pas devant l'édit de paix et devra chercher un refuge à Genève, où il mourra rassasié de jours en 1630,

Digitized by Google

après avoir consacré ses dernières années à une activité d'écrivain plus vaste que jamais. Son historien nous fournit tous les éléments d'un parallèle qui serait instructif entre l'opiniâtreté d'un d'Aubigné et le sens politique, autrement susceptible de modération sans rien céder sur les principes, dont fit preuve un champion également remarquable du parti protestant, Duplessis-Mornay. Nous savons qu'il se prépare actuellement une étude biographique approfondie de ce dernier ; nul doute que l'œuvre de M. Garnier n'y trouve sur plus d'un point la confirmation de ses pénétrantes analyses.

On peut se demander, en particulier, si Duplessis-Mornay ne fut pas plus vraiment théologien que le vibrant soldat poète de la même *Cause* : d'Aubigné avait apparemment lu l'*Institution chrétienne* de Calvin, et sa correspondance avec Théodore de Bèze atteste qu'en tout cas en vue de la controverse par la plume ou la parole, il se documentait aux sources mêmes de la doctrine réformée. Mais, sans aller jusqu'à dire sévèrement avec Faguet : « Il languit aux grands sujets, comme la *Création*, etc... », on peut noter que sa piété profonde apparaît plus marquée au coin de la tradition que nourrie de spéculations personnelles. Dans quelle mesure le fondateur de l'Académie de Saumur se rattache-t-il davantage aux dogmaticiens proprement dit ? Le livre annoncé ci-dessus, de M. Raoul Patry, nous aidera sans doute à préciser sur ce point l'impression que nous suggère la vie d'Agrippa d'Aubigné.

Nous n'avons pu, dans ces lignes succintes, qu'à peine faire entrevoir l'intérêt de premier ordre qui s'attache à ce grand ouvrage. C'est vraiment une contribution éminente à l'histoire d'une époque singulièrement décisive dans les destinées de notre pays. On ne saurait entreprendre la lecture du premier volume sans aller, d'une traite, jusqu'au terme du troisième. Le savant biographe a si puissamment fait revivre son personnage qu'il s'est souvent approprié, sans bien entendu se départir de l'impartialité critique du meilleur aloi, quelque chose de la flamme et de la saveur qui donnent au style de d'Aubigné une physionomie décidément incomparable. A tous égards, ces trois volumes, pourvus des appendices et index nécessaires, rendront aux amis des bonnes études les plus signalés services, d'autant que l'auteur annonce maintenant une édition critique des œuvres complètes d'Agrippa d'Aubigné, qui lui vaudra une nouvelle et unanime gratitude du public cultivé.

Jacques MARTY.

Digitized by Google

DENIS SAURAT. — *Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre*, in-12°, p. 243, Paris, Rieder, 1928.

L'excellent travail de M. Saurat se divise en trois parties de dimensions fort inégales. L'une de ces parties (la troisième, p. 104-224) nous donne un exposé remarquablement clair et vivant de la doctrine métaphysique et religieuse de Milton. M. Saurat y reprend, en les précisant encore, les conclusions de son beau livre sur *La pensée de Milton*. Cette pensée s'est formée, selon M. Saurat, sous l'influence prépondérante de la Cabbale, renforcée encore par celle de Robert Fludd, cabbaliste émérite et fort célèbre à son époque.

Il faut être reconnaissant à M. Saurat de s'être imposé la tâche de lire les gros volumes indigestes de R. Fludd — c'est une entreprise pour laquelle il faut du courage et de la patience — et de nous exposer en quelques pages les résultats auxquels a abouti son enquête (p. 13-47). Ces résultats sont d'importance : chez R. Fludd M. Saurat trouve l'origine d'un mouvement curieux, le *mortalisme*, une sorte de matérialisme chrétien, dont les rapports avec la pensée de Milton sont certaines. Ces *mortalistes*, en s'inspirant de Fludd, combattaient l'idée de l'immortalité de l'âme ; comme non-chrétienne bien plus, ils déniaient à l'homme la possession même de cette âme, affirmant que tout être est nécessairement matériel, et qu'un être sans matière est une contradiction *in adjecto*. L'homme, disaient-ils, meurt tout entier, et meurt véritablement : il disparaît totalement et une fois mort n'existe plus d'aucune façon. Il résuscite à la fin des jours, et est alors de nouveau un homme véritable, c'est-à-dire, un corps. Il est, au surplus, ridicule de se demander ce que l'homme fait entre le moment de sa mort et la résurrection : puisqu'il est mort et n'existe pas, le temps ne s'écoule pas pour lui. Une seconde et un millier de siècles ont exactement le même valeur (zéro) pour un homme mort. Le temps, en effet, n'a de réalité que pour les vivants. On ne peut réfuser à ces doctrines d'être assez logiques, et l'on conçoit bien que Milton en ait été séduit.

Ajoutons que la secte des mortalistes n'a pas disparu. « Le panthéisme matérialiste n'est pas éliminé de l'âme anglaise... Sous un nom différent, préchant cependant les mêmes dogmes, citant les mêmes textes bibliques, et se servant des mêmes arguments, la secte poursuit encore sa propagande à l'heure actuelle dans les meetings

Digitized by Google

du Hyde Park » où D. Saurat a eu la bonne fortune de la retrouver sous le nom de *Chistadelphes* (cf. p. 9 et 232 et suiv). Tellement il est vrai que rien ne se perd et qu'en cherchant bien on trouve tout, surtout au Hyde Park.

Nous pourrions ajouter que rien, non plus ne se crée, et que les mortalistes du XVIIe s., avaient au fond parfaitement raison lorsqu'ils affirmaient que la doctrine de l'immortalité de l'âme n'était pas une doctrine chrétienne. En fait, elle ne l'est pas ou, du moins, elle n'est pas une doctrine du christianisme primitif. Pour celui-ci — autant que pour le judaïsme, — l'immortalité de l'âme était une invention — sans intérêt — de la philosophie païenne. C'était une question qui n'intéressait absolument personne, probablement parce que l'hébreu, foncièrement matérialiste et vitaliste, considérait l'existence d'une âme pure comme quelque chose de foncièrement désagréable ou, du moins, de fort peu attrayant. La résurrection de la chair n'est pas, comme on le dit trop souvent, une conséquence de la croyance à l'immortalité. Bien au contraire : elle s'oppose à cette dernière et rien ne prouve mieux l'hellénisation du christianisme que la substitution pratique de la croyance à l'immortalité à celle de la résurrection.

Mais revenons à Milton et à la Cabbale. M. Saurat voit dans la Cabbale (*le Zohar*) la source d'une doctrine fort importante : celle de la liberté, fondement de l'être. Le Dieu du *Zohar*, qui remplit le monde, ne crée pas à l'intérieur de lui-même. Il se retire (*zim zum*) pour laisser de la place à la créature, pour ne pas entraver l'exercice de sa liberté. Au fond, il ne la crée pas : il l'appelle à l'être, et c'est elle-même qui, répondant à l'appel divin, se crée et s'affirme librement dans l'être. C'est justement en cela que consiste l'être ; par conséquent, ce qui n'est libre d'aucune façon, *n'est pas*.

Une doctrine originale et hardie s'il en fut, et M. Saurat à bien raison d'insister là-dessus. Si, en effet, c'est la Cabbale qui est la source dernière de cette doctrine de la liberté (et quant à Milton le fait nous semble prouvé sans contestation possible) il nous faudra admettre que la Cabbale a enrichi la pensée moderne d'une de ses conceptions les plus profondes et les plus caractéristiques, et saluer dans le *Zohar* une des sources de la philosophie moderne.

A. Koyré.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

W. Y. Evans-Wentz. — *Tibet's Great Yogi Milarepa, a biography from the tibetan.* Oxford Un. Press (London, Humphrey Milford, 1928). In-8 de xx-315 p.

Milarépa, grand saint du XIe s. tibétain, fut l'objet d'une biographie écrite au XIIe s. par Rétchungpa. Une traduction française de tout premier ordre nous en fut offerte en 1925 par Jacques Bacot (Paris, Bossard). L'originalité de la présente version anglaise se trouve par là très réduite. Evans-Wentz a utilisé aussi une antérieure traduction anglaise par le lama Dousamdap Kazi, effectuée de 1902 à 1917, mais laissée manuscrite, et dont Bacot (p. 14) n'avait connu que les deux derniers chapitres. L'effort pour annoter le texte n'est ni poussé, ni systématique.

Jacques Bacot. — *Les ślokas grammaticaux de Thonmi Sambhota avec leurs commentaires*, traduits du tibétain et annotés. Paris, Geuthner, 1928. Gd in-8 de IV-231 p. (Annales Guimet, T. 37).

La « Guirlande des règles et développements de la grammaire », composée au VIIe s. par Thonmi Sambhota, marque la fondation même du tibétain classique. Langue artificielle, greffée sur un idiome jusqu'alors sans écriture et limité aux besoins de la vie ; langue instituée de toutes pièces pour qu'y soit versé le contenu de la pensée bouddhique. L'agencement de cet artificialisme fut l'œuvre de pandits formés à la discipline de la grammaire sanscrite ; d'autre part, en dépit de son caractère factice, le tibétain, frère du birman, s'apparente au chinois par le monosyllabisme et par maints aspects de la syntaxe. Etrange problème, qui « dépasse singulièrement la philologie » pour se poser en termes « d'histoire et de psychologie » (IV). La pauvreté même du tibétain fut le secret de sa richesse : « vierge de tout préconcept, il a calqué les mots sanscrits » (223).

En traduisant cette savante grammaire, hérissée de technicités rebutantes, puis en présentant un aperçu synthétique de la langue ainsi

Digitized by Google

élaborée, J. Bacot a fait un chef-d'œuvre non seulement d'érudition linguistique, mais de lucidité historique et philosophique. Tout est sobre, rigoureux, exact et profond dans les jugements, dans la critique, dans la restitution. Voilà un de ces travaux qui font avancer la science, et dont le magistral achèvement ne risque pas d'être jamais contesté. Dire que l'orientalisme français s'en trouve honoré, ce n'est pas formule vaine.

P. MASSON-OURSEL.

Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors. Giessen, Alfred Töpelmann, 1927, in-8°, 215 p. Prix : 5 mk.

Le professeur allemand qui nous raconte ici ses souvenirs de jeunesse est le sémitisant bien connu de l'Université de Goettingue Lidzbarski, décédé, il y a environ un an. Il est né en 1868 à Plock, en Pologne, de parents juifs et y est resté jusqu'à l'âge de treize ans. Puis, il se rendit à Posen chez ses parents, fit ses études au collège de cette ville, y apprit à connaître un élève de M. Nöldeke et prit goût à l'étude des langues sémitiques. Le livre de L. est surtout intéressant par la description de la vie des Juifs de Pologne. Mais il contient un assez grand nombre d'erreurs qui proviennent, sans doute, de ce que l'auteur n'avait plus eu depuis longtemps, des relations avec ses coreligionnaires.

Je citerai les explications des rites qui se rapportent à la purification des morts, à l'usage de mettre l'habit mortuaire pour la cérémonie du *Séder*, à la fête des écoliers du 18 Ijar, où les garçons de Plock allaient dans les champs avec des sabres de bois, ce qui n'est certainement pas un rite magique pour chasser les démons de la peste, et le très grand nombre de Hassidim en Pologne ne s'explique pas par une conversion en masse de Slaves au judaïsme, mais simplement par une réaction contre le talmudisme. Le parler judéo-polonais n'a pas pour origine le dialecte allemand de la région située au sud du Mein, où se trouvent les terres des princes de Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, mais bien plus les parlers allemands de Saxe et de Bavière. Enfin, on cherche vainement, dans le livre de L., une explication pour la situation si lamentable, sous tous les rapports, des Juifs de Pologne.

M. G-r.

RUD. KITTEL. — *Geschichte des Volkes Israël*. 3, Bd. Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde. I. Hälfte. Stuttgart 1927. W. Kohlhammer, in-8°, VIII + 298 p. — 7, 50 Mk.

L'auteur bien connu nous donne ici la suite de son Histoire du peuple d'Israël dont les deux premiers volumes sont déjà parus en

Digitized by Google

seconde édition. Cette nouvelle partie de l'ouvrage a pour objet l'époque, si importante pour l'histoire du judaïsme, de la captivité de Babylone et de la constitution de la nouvelle communauté. Inutile de dire que nous avons affaire à un travail de haute valeur.

Le premier livre, qui traite de la captivité, donne un aperçu de la situation politique et intellectuelle de l'empire babylonien, de la vie économique et religieuse en Judée, de la vie extérieure et intérieure des captifs et une caractéristique des hommes les plus marquants en Babylonie, tels que : Hésékiël, les Deutéronomistes, le second Isaïe.

Le second livre a pour sujet le retour de l'exil et la formation de la nouvelle communauté en Palestine ; mais cette partie n'en donne que le premier chapitre avec l'histoire de Cyrus et de ses successeurs.

L'auteur ne se contente donc pas seulement de tracer l'histoire politique de l'époque en question, il s'efforce surtout de montrer l'évolution de la religion juive et l'influence qu'elle a subie par le contact avec les Babyloniens, les Mèdes et les Perses. Les chapitres sur les personnalités marquantes du judaïsme présentent un intérêt tout particulier.

M. G-r.

Johannes Behm. — *Die mandäische Religion und das Christentum*, Leipzig, A. Deichert, 1927, 1,50 Mk.

On ne sait que peu de choses sur l'origine et le développement de la religion mandéenne. On constate seulement que le problème central de cette religion est l'emprisonnement de l'âme sur terre et les moyens qui peuvent assurer son retour dans sa patrie céleste. La solution de ce problème forme le contenu des nombreux écrits mandéens. Au-delà du monde des étoiles, disent-ils, se trouve le royaume de la lumière, où règne la divinité, la première grande Vie. De ce royaume sont venues les âmes des pieux, l'âme de l'homme primitif et de ses descendants, des Mandéens. Dans les profondeurs de l'Univers se trouve le monde des ténèbres et les eaux noires. Des montagnes élevées au nord de la terre atteignent le lieu de la lumière. C'est de là que descendent les fleuves, dont les eaux vivantes représentent l'élément du monde de la lumière sur terre. En se plongeant, le plus souvent possible, dans ces eaux, les Mandéens se procurent une part de la vie du monde supérieur et rendent ainsi possible la libération de leur âme et son retour dans le monde céleste.

M. B. observe, avec raison, que ce baptême des Mandéens est foncièrement différent de celui des Chrétiens et des Juifs, qui n'est qu'un rite de passage. Il montre, en outre, que le mandaïsme n'est pas un dérivé de la gnose chrétienne, mais qu'il a pris naissance, ainsi que l'a déjà prouvé Lidzbarski, dans la région du Jourdain,

Digitized by Google

qu'il est apparenté au judaïsme et que dans sa forme primitive, il représentait, sans doute, une hérésie juive en opposition aux prêtres et aux anciens, au culte du temple et aux Pharisiens.

Par là nous pouvons nous rendre compte de la haute importance de cette petite secte, qui existe encore toujours dans l'Irak, et du grand intérêt de sess écrits, qui méritent d'être étudiés surtout au point de vue de l'histoire du judaïsme et du christianisme dans les premiers siècles de notre ère.

M. G-r.

G.-E. Tarner, *Christianity and the Church Mystical. The Harvest of the World Redemption*, Cambridge, Deighton Bell and Co, 1928, 1 vol. in-8°, 149 p., 4 sh 6.

A la p. 44 de cet ouvrage on lit une note dans laquelle est objecté à ceux qui hésitent à admettre la réalité de l'histoire de Jonas que, étant donnée la toute puissance de Dieu, il lui était facile d'amener un cachalot des mers du Sud ou de préparer, en vue du miracle, un grand poisson extraordinaire. Une telle affirmation ne se discute pas, mais, à coup sûr, elle établit que l'ouvrage de M. Tarner échappe à la compétence de notre *Revue*.

Maurice Goguel.

Die Religionen der Erde. Wesen und Geschichte (en collaboration, sous la direction de C. Clemen). Munich, F. Bruckmann. Un vol. de 528 pages et 135 figures. In-8°.

Ce livre peut être tenu, sans risque d'erreur, pour le modèle d'un genre difficile. Avec ses éditeurs, nous l'appellerions volontiers un *Hausbuch* : le livre qui set à tous, est commode à tous, auquel, dans les mille circonstances où, pour un détail d'histoire de la civilisation, de l'art, de la philosophie ou même de la vie courante, on a besoin de s'éclairer sur un usage ou un mode de pensée religieux, on se réfèrera sans crainte de se heurter à une idée de parti-pris ou de s'enferrer dans une généralisation banale. M. Clemen s'est entouré d'un groupe de collaborateurs qui tous se sont pliés à cette louable abnégation : faire très objectif, très clair et très complet en étant bref. Pour certains domaines, une réalisation de cet ordre représente un authentique tour de force : on comprendra que nous jugions dignes d'éloge spécial les auteurs des chapitres consacrés à l'hindouisme, au christianisme qui ont su faire tenir, l'un en cinquante pages, l'autre en à peine plus de cent, les formidables domaines qui leur étaient départis. Au surplus, il semble que ce livre soit tout entier écrit de la même plume, tant le désir d'être immédiatement, directement utile au lecteur en a uniformisé l'exposition, en a ordonné selon un type « réaliste » jusqu'à la présentation matérielle

Digitized by Google

et le moindre détail de l'économie interne. Les définitions précises, les formules claires y sont fréquentes. Il est fait appel dans une prudente mesure aux données statistiques. La documentation figurée est abondante sans l'excès qu'en font les ouvrages du type *Bilderatlas*. L'ensemble se lit avec une extrême aisance.

M. C. Clemen, dont l'activité sans repos nous donnait en même temps une remarquable *Religionsgeschichte Europas*, a traité dans ce volume de la *religion préhistorique*, de la *religion des primitifs*, de la *religion des Perses* et de la *religion des Celtes* ; M. A. Schott, de Bonn, a été chargé du chapitre concernant la *religion babylonienne*; M. G. Rœder, de Hildesheim, de la *religion égyptienne* ; M. F.-E.-A. Krause, de Göttingen, des chapitres sur la *religion chinoise*, la *religion japonaise* ; M. O. Strauss, de Kiel, de la *religion hindoue* ; M. Fr. Pfister, de Würzburg, des *religions grecque et romaine* ; M. F.-R.-S. Schrœder, de Würzburg, de la *religion des Germains* ; M. K.-H. Meyer, de Münster, de la *religion slave*. Pour les quatre religions universalistes, les collaborateurs sont MM. Leo Baeck, de Berlin, (Judaïsme) ; H. Hackmann, d'Amsterdam (Bouddhisme) ; E. Seeberg, de Berlin (Christianisme) ; Fr. Babinger, de Berlin (Islam).

P. A.

F. Sartiaux. — *Les Civilisations anciennes de l'Asie Mineure.* Paris, Editions Rieder, un volume in-8° carré de 80 pages et soixante planches.

M. Sartiaux s'est fait connaître comme historien fort averti des systèmes métaphysiques de l'Inde et de la Grèce antique, de la scolastique et de la science médiévales. Mais les archéologues n'ignorent pas qu'il est des leurs et que ses fouilles en Asie Mineure ont donné des résultats précieux, notamment pour la connaissance de Phocée et de sa région. Aussi ne peut-on manquer de lui être reconnaissant du précieux tableau d'ensemble qu'il donne aujourd'hui : sur l'archéologie anatolienne, sur les civilisations préhelléniques, les Hittites, les Achéens, les Phrygiens, les Lydiens, sur la formation du génie grec, les temps archaïques de la Grèce, enfin sur l'expansion de l'hellénisme et sur la civilisation hellénistique jusqu'à l'occupation romaine, M. Sartiaux fournit en quelque quatre vingts pages des notions très nettes, supérieurement coordonnées, avec un discernement impeccable des acquisitions réelles de l'archéologie et des problèmes qui se posent. Il va sans dire que ceux en particulier que pose l'histoire des religions ne sont ni oubliés, ni éludés : M. Sartiaux manifeste pour les religions de l'antique hellénisme une sympathie qui lui inspire des jugements auxquels on pourra reprocher, non leur sincérité, mais quelque manque de nuances : dans les cultes récents ou anciens nés sur le sol grec ou dans un milieu hellénistique, selon

Digitized by Google

lui tout est tolérance et respect mutuel ; aucun dogmatisme, aucune « guerre sainte », mais bien les formes les plus spiritualisées de la religion : « L'immortalité de l'âme et le monothéisme ne sont pas plus des acquisitions juives ou chrétiennes que la maîtrise de soi, l'héroïsme, l'amour des dieux et des hommes. Il n'est pas une idée, une invention, une institution essentielles qui n'ait au moins son germe dans le libre et clair génie de l'Hellade. A l'héritage qu'elle a recueilli la Grèce a fait produire tous ses fruits ; des mille traits qu'elle en a reçus, elle a formé — et nous a transmis — le type le plus harmonieux et le plus complet d'humanité. » — Les soixante planches que contient ce volume constituent un recueil excellent de documents sur l'art et la religion des préhellènes, de la Grèce archaïque, des époques classique et hellénistique. Nombre de ces figures ne se trouvent qu'ici ou dans des publications de prix difficilement abordables : tels sont certains monuments de Boghaz Keui, des tuiles peintes lydiennes, des statuettes d'Ephèse, etc. D'ailleurs la moitié environ de ces planches reproduisent des clichés rapportés par M. Sartiaux de ses fouilles d'Asie Mineure ou des plans dressés par lui.

P. A.

L. Israel Newman. — *Jewish Influence on Christian reform movements.* New-York, 1925. Columbia University Press. Un volume in-8° de xxvii-706 pages.

Dans la préface de cet ouvrage très riche de faits et d'idées, plein de suggestions desquelles on fera bon profit, M. L. I. N. prévient le lecteur qu'il espère donner un jour un livre intitulé : *Jewish Foundations of Christianity* et un autre *The Convergence of Modern Christianity and Judaïsm.* C'est donc entre ces deux travaux, sous le vaste arceau qu'ils formeront, que se place la série d'études actuellement publiées. Elles embrassent une période de dix-sept siècles, tout le Moyen-Age, la Renaissance, et quelques avancées au-delà en suivant les Puritains d'Angleterre et d'Amérique. On ne peut songer à passer en revue ici toutes les questions que soulève et qu'étudie sans prétendre les épuiser M. Newman. Ce serait vouloir retracer à sa suite une histoire à peu près complète de l'influence littérale et spirituelle de l'Ancien Testament — et aussi d'une part assez vaste de la littérature rabbinique — sur le monde occidental chrétien ; car M. N. ne se contente pas de suivre cette influence chez les hétérodoxes caractérisés, dans les petites sphères sectaires : il veut la discerner dans la philosophie et la science préscolastiques et scolastiques (pp. 21-30 ; pp. 101-124), dans les *Orthodox circles* où pénétrèrent les « physiciens » juifs (pp. 187-193) ; il consacre un important chapitre à « ce que doit Luther au judaïsme » (pp. 617-629), et dans son étude sur Michel Servet (pp. 511-608) se trouvent les éléments d'une

Digitized by Google

étude très originale sur les influences juives dans la Réforme française et la pensée de Calvin.

En outre, M. N. a élargi son champ de recherches jusqu'à l'examen de tous les rapports entre juifs ou judaïsants, leurs personnes, leurs livres saints, leurs propres écrits — et l'Inquisition médiévale ou espagnole. La situation des relaps et du prosélytisme juifs devant la repression inquisitoriale n'est pas non plus laissée de côté, et le tout aboutit à une sorte de petit traité *de Inquisitione adversus Judaeos vel judaizantes* qui eût pu aisément s'isoler, mais dont le grand intérêt est incontestable.

Louons d'ensemble ce livre en répétant combien il est abondant en matière historique et pourra rendre de services. Nous ne laisserons pas cependant de faire certaines réserves sur son plan et sur l'esprit qui l'anime. Il s'entend de reste que M. Newman a tendance à faire dans tout « mouvement » chrétien la part très grande aux influences juives plus ou moins sous-jacentes. M. N. restreint singulièrement la part d'antijudaïsme que portait en elle l'hérésie cathare, et qu'elle portait même en telle proportion qu'on a souvent cru pouvoir la donner pour un dérivé du Marcionisme. Nous n'acceptons pas davantage les conclusions pourtant très ingénieuses de M. N. en ce qui regarde le biblicisme des Vaudois (tout au moins pour la première période de leur histoire), et nous avons dit ailleurs (*Mélanges Israël Lévi* pp. 353-362) ce que nous pensions du « judaïsme » des Passagiens. La récente édition de Prévotin donnée par le P. Lacombe a encore renforcé notre opinion sur ce point. D'une façon générale, on pourrait valablement opposer aux affirmations de M. N. touchant les infiltrations bibliques et surtout les fondements scripturaires qu'il découvre dans toute construction hétérodoxe, que la plupart des hommes du Moyen-Age, imbus d'esprit allégoriste, ont lu la Bible à travers des lunettes déformantes, ont repoussé et dénaturé le plus souvent l'antique fonds d'idées de l'hébraïsme.

Et c'est sur un autre champ sentimental que la tradition judéo-chrétienne manifeste de temps en temps, à travers le Moyen-Age, ses brusques réviviscences : l'élection du Pauvre (l'esprit ébionitique) et les calculs eschatologiques nous semblent, dans les sectes, des traces d'un héritage biblique ou rabbinique beaucoup moins sujet à contestation que la présence de vestiges scriptuaires que suffirent souvent à expliquer des motifs d'ordre polémique ou même rhétorique.

P. A.

G. G. Coulton. — *Five Centuries of Religion*. Volume II. *The Friars and the Dead Weight of tradition*. Cambridge, 1927. University Press. Un volume 8° de xxx-703 pages, 15 gravures.

Il faut s'incliner devant la richesse et la sûreté d'érudition, la vigueur de pensée synthétique dont fait preuve, comme le précédent,

Digitized by Google

ce nouveau volume de l'œuvre monumentale de M. G. Coulton. Qualités d'érudition et de synthèse qui sont rendues plus efficaces par le don d'exposition si personnel que possède le savant professeur de Cambridge : c'est une manière constamment agissante, directe, un ton de conversation où les faits, les allusions, les jugements d'ensemble ou de détail, les rappels ou les amorces de controverses s'enchaînent sans laisser au lecteur le temps de se lasser ni d'y voir moins clair. On sait où va M. Coulton, par quelles routes toutes droites il ira. Il ne dissimule pas que ses admirations ne sont pas assurées sans réserve aux réalités de la vie monastique durant ces cinq siècles de Moyen-Age : tout de suite il place si haut l'idéal bénédictin et l'idéal franciscain qu'on devine qu'il montrera sans indulgence jusqu'où se sont abaissées les dérogations à l'une ou l'autre de ces règles surhumaines. A la seconde surtout : à la veille du jour où va paraître S. François, M. Coulton ne voit guère sur la surface de la chrétienté occidentale qu'abbés grands féodaux, que moines transformés en petits ou gros possédants séculiers, jaloux de privilèges seigneuriaux, rapaces sur les redevances. Plus de traces de l'ascétisme bénédictin, de la pauvreté originelle ni du travail manuel recommandé par le Maître. Le « capitalisme monastique » a créé un abîme entre le cénobite et le paysan. Les contemporains ne se font aucune illusion : si par hasard un Othon de Freisingen fait l'éloge du monachisme de son temps, c'est qu'il pense à des réformés comme les Chartreux, les Cisterciens, les Prémontrés, nobles exceptions au milieu d'un monde de pseudo-religieux dont le bénédictin Pierre de la Celle, l'évêque Giraud de Barri, l'archidiacre Gauthier Map, le cardinal Jacques de Vitry stigmatisent unanimement l'esprit de cupidité et de dissipation.

M. Coulton ne nie pas qu'il n'y ait eu en ces mêmes temps de hauts exemples de vertus sous l'habit monastique, notamment chez les ascètes de S. Martin de Tournai et ceux de Tiron. Mais il s'attache à étudier des collectivités beaucoup plus que des individus, et d'ailleurs il note des faits d'ardeur religieuse et de renoncement ascétique au moins égaux en intensité chez des *revivalistes* d'origine laïque, Vaudois, *Humiliati*, disciples de Joachim de Flore. Nous sommes d'un avis légèrement différent, tenant ces *revivals* pour plus ou moins directement provoqués par le courant d'ascèse érémitique qui traverse la fin du XIe siècle et tout le XIIe s. Quant au joachimisme, il nous apparaît comme tellement abstrait et scripturaire, sa conception du *vir spiritualis* comme si théorique que nous avons peine à penser qu'elle ait, dans l'esprit même du voyant calabrais, correspondu à un espoir de réforme monastique réalisable sur terre. M. Coulton trace de S. François et de S. Dominique des portraits fort beaux qui nous paraissent justes dans l'ensemble, mais qui, à notre goût, ont le tort de se ressembler un peu trop, tout au moins si des hommes on passe à l'esprit de leur œuvre respective : la pauvreté, « démocratique » ou non, de S. François est personnelle, spontanée ; avec le domini-

Digitized by Google

canisme, même des premiers Prêcheurs, on a l'impression que leur pauvreté (et nous ne contestons pas sa sincérité) est un moyen d'apologétique, qu'ils sont pauvres « contre quelqu'un », contre le relâchement bénédictin, contre aussi ce monopole de la vertu et du renoncement que prétendaient posséder les Parfaits cathares.

M. Coulton montre l'âge d'or du monde monastique tel que l'ont recréé ou pensé le recréer les Mendiants. Jacques de Vitry, Matthieu Paris le célèbrent à pleine voix. Puis les blâmes succèdent aux louanges ; c'est rapidement la décadence d'un idéal trop haut peut-être et, en dix chapitres d'une documentation très serrée, qui évoque un peu celle d'un réquisitoire, M. Coulton, s'aidant surtout de ces « rapports de police » qu'étaient les registres de visites épiscopales, démontre que le relâchement, ou plutôt l'interprétation laxiste des règles, les accommodements, les *fictae purgationes*, les faiblesses sans cesse croissantes de l'autorité ont amené en moins de cent ans dans la discipline et la moralité des réguliers un état plus grave encore que celui contre lequel avaient, au début du XIIIe siècle, conjointement protesté les hérétiques et les fondateurs d'ordres rigoristes. Ici se montre le parti-pris de méthode auquel se tient résolument fidèle M. Coulton : les individus, nous l'avons dit, lui importent peu, les collectivités seules l'intéressent. Mais elles peuvent se réduire à un faible nombre d'individus rassemblés par une discipline monastique, et, prévoyant le cas où on l'accuserait d'avoir composé trop aisément un faisceau d'accusations contre le monachisme des XIIIe et XIVe siècles en ne prenant dans l'immense documentation du temps que les textes favorables à sa thèse pessimiste, M. Coulton s'est contraint à n'employer, dans deux chapitres très impressionnants, qu'un seul document, la chronique de l'abbaye de Evesham : or, dans la vie quotidienne de cette seule communauté, il retrouve les manquements à la règle, les défaillances morales, tant des moines que de leurs supérieurs, que signalent pour des séries de monastères les visites pastorales d'un ou deux siècles. Autre contre-épreuve : dans une très ingénieuse *catena* de jugements d'ensemble empruntés aux contemporains, M. Coulton s'est interdit de faire entrer les jugements émanés d'hérétiques ou de satiristes professionnels, de gens qui parlent d'un temps qu'ils n'ont pas connu, de ceux aussi qui jugent tel personnage, tel monastère et non l'ensemble du monachisme. Et le résultat est identique : même sévérité, même vision désabusée, que l'on interroge, sur cinq siècles d'étendue, Pierre le Vénérable, Bernard de Morlaix, S. Bernard, Gerhoh de Reichersberg, Ste Elisabeth de Schönau, Ste Hildegarde, Pierre de Blois, Abelard, Giraud de Barri, les papes Honorius III et Grégoire IX, St. Antoine de Padoue, Guillaume d'Auvergne.... ou Pierre Dubois, Ubertin de Casale, Dante, ou Alvaro Pelayo, Jean Ruysbroeck, ou Jean Gerson, Pierre d'Ailly, ou S. Bernardin de Sienne, Thomas a Kempis... Sans doute fau-il tenir quelque compte ici d'une attitude d'esprit habituelle

Digitized by Google

au Moyen Age, sensible dans sa littérature, dans sa philosophie populaire, à plus forte raison dans sa pensée religieuse : ce pessimisme qui voit le présent, quel qu'il soit, comme en décadence marquée sur un passé souvent mythique. Les témoignages réunis par M. Coulton, comme d'ailleurs tout son remarquable ouvrage, n'en ont pas moins une singulière portée.

P. A.

Dom L. Gougaud. — *Ermites et reclus. Etudes sur d'anciennes formes de vie religieuse.* Abbaye de St.Martin de Ligugé, 1928, in-8° de 144 pages.

Dom Gougaud a donné dans la Collection « Pax », un excellent volume sur les *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-Age* où il a fait entrer dans sa documentation les textes littéraires du Moyen-Age, même de la littérature la plus profane, et en a tiré des renseignements précieux sur certaines formes de piété et de mortification qui avaient particulièrement frappé les laïques. Dans le précieux petit livre qu'il nous donne aujourd'hui sur les *Ermites et reclus*, le même genre de documentation apporte un secours au moins aussi efficace à notre connaissance de la vie solitaire au Moyen Age : c'est ainsi que les romans d'aventures du cycle breton, que même certains fabliaux nous permettent de voir en action cette classe religieuse des ermites si intéressante *intus et foris*. Ajoutons que D. Gougaud ne néglige d'ailleurs aucune source d'information, monastique, juridique, historique. Qu'il nous permette cependant de regretter que, si célèbres qu'aient été les reclus (*celebre quondam apud nos fuit reclusorum institutum*, ce mot de Mabillon est très légitimement cité par D. Gougaud), la part leur ait été faite un peu trop large aux dépens des ermites ; il nous semble bien que la réforme d'origine érémitique a marqué le XIe siècle d'une empreinte à peine moins forte que la réforme par les Mendiants le XIIIe siècle ; que en outre ou en connexion, la Croisade, non seulement à son début, mais durant tout le XIIe siècle, a été animée d'un esprit auquel les ermites avaient pour beaucoup donné son tour rigoriste et eschatologiste : ermites, les prêcheurs dont Pierre l'ermite paraît bien n'avoir été que l'éponyme, la personnification symbolique ; ermite encore, au moment de la seconde croisade, cet étrange Raoul, personnage à demi monastique que S. Bernard, sans désavouer son œuvre, ramène à la *stabilitas* d'une règle que nul document ne mentionne explicitement...

P. A.

E.-G. Ledos. — *Les Croisades.* — Paris, Bloud et Gay, 8° de 55 p. Nombreuses gravures.

La « Bibliothèque catholique illustrée » publiée par la librairie Bloud et Gay a déjà publié plusieurs volumes de lecture aisée, abon-

Digitized by Google

damment illustrés, dont quelques-uns ont surtout des visées édifiantes, mais plusieurs sont de sérieuse vulgarisation historique. Tels sont les petits livres consacrés par M. Louis Gillet à S. François d'Assise, à la Cathédrale de Chartres par l'abbé Coulombeau, qui en est le curé-archiprêtre, à la Messe par Dom Cabrol, aux Croisades par M. E.-G. Ledos. M. Ledos a donné des expéditions religieuses outre mer au Moyen Age une courte histoire qui, en cinquante-cinq pages coupées d'une infinité de figures (quelques-unes un peu trop récentes, un peu trop « public ») et sans heurter de front aucune opinion traditionnelle, prête beaucoup à penser sur la Croisade en général et son influence encore si mal déterminée. Le chapitre final présente avec beaucoup de clarté la persistance, sous de multiples formes, de l'idée de croisade, l'institution, par les seuls faits, d'un « esprit européen », l'influence des Croisades sur les missions qu'on a trop souvent représentées comme procédant d'une tendance religieuse toute différente de celle des grands « passages ».

P. A.

G. Fontaine. — *Pontigny abbaye cistercienne*. Paris, Librairie Ernest Leroux, 1928, un volume 4° de 184 pages et 134 illustrations.

Quant on parle de la vie cistercienne au Moyen Age, on évoque nécessairement la destinée des grands monastères, Cîteaux d'abord, puis Clairvaux et Morimond. On oublie trop souvent que Cîteaux, avant que ne fussent fondés Clairvaux et Morimond, avait déjà fait souche de deux filles, La Ferté-sur-Crosne et Pontigny. La Ferté n'eut qu'une existence sans éclat, mais Pontigny, protégée dès l'origine par les comtes de Champagne, prit vite un large développement matériel et spirituel : elle reçut des donations princières et des visites royales, et lorsque S. Edme, obligé de quitter son siège primatial de Cantorbéry, y fut venu vivre et mourir, l'abbaye devint un lieu de pélerinage longtemps très fréquenté. Les monuments de son passé sont parmi les plus précieux et les plus complets de l'art cistercien. Dans l'excellente monographie qu'il a consacrée à Pontigny, au Pontigny du XIIIe siècle — car il s'interdit avec un sens très délicat, de tenir compte des « enrichissements » architecturaux que des âges médiocrement soucieux de l'esprit cistercien ont imposés au plan primitif, — M. G. F. dégage des remarques utiles à l'histoire même du monarchisme occidental, car il montre l'étroit rapport qui unissait son esthétique à son ascèse. « L'art cistercien est né de l'influence de S. Bernard sur une architecture bourguignonne déjà existante. L'auteur de l'*Apologie* méconnait la poésie profonde de l'art nouveau, qu'il prend pour une débauche d'imagination populaire, alors qu'il est le fruit d'une rêverie savante... Le mépris de l'inutilité fut pour les cisterciens une question de loyauté, une vertu religieuse. Nous saisissons ici une haute élégance intellectuelle, la

Digitized by Google

qualité dépouillée. Pour les cisterciens, ce fut aussi mysticisme de pureté ». D'ailleurs, sans quitter Pontigny, M. G. F. écrit en fait deux chapitres de l'histoire de l'ordre. Le chœur appartient déjà à un autre âge de l'architecture et de la vie cisterciennes. « Avec le chœur de Clairvaux et celui de Vézelay, il se place au centre de tout un rayonnement qui s'étend en Espagne jusqu'à Avila, en Allemagne jusqu'à Heisterbach ». Il est admirable « par la qualité technique, par l'ingéniosité des solutions ». Mais l'ensemble proprement cistercien, la nef, le porche, les bas-côtés, l'extérieur, le cellier-grenier, « illustre de la manière la plus forte et la plus saisissante les règles essentielles de la grande réforme monastique du XIXe siècle. »

P. A.

JEAN GUIRAUD. — *L'Inquisition médiévale*. Paris, B. Grasset. Collection « La vie Chrétienne ». Un volume in-12 de 251 pages.

Nul ne songe à contester la parfaite compétence de M. J. Guiraud en ce qui concerne l'histoire des hérésies, et notamment du catharisme, en France au Moyen-Age. En ces études, on loue unanimement son travail sur l'*Albigeisme languedocien au XIIIe siècle* qui sert d'introduction à son édition du *Cartulaire de N. D. de Prouille* a fait époque, malgré certaines conclusions sur les origines du néo-manichéisme dont de récentes recherches sur la période préalbigeoise ont ébranlé l'aplomb. On lira donc avec grand profit ce petit livre où M. G. résume ses propres travaux et ceux de plusieurs sûrs historiens comme Molinier, Douais, Vidal et d'autres. Il donne un clair et vivant exposé de la situation du Catharisme dans le Midi de la France, des débuts de l'Inquisition, de sa diffusion et de son activité dans le monde chrétien du XIIIe siècle et des siècles suivants, de son exercice contre les Vaudois, les Spirituels, les Beghards, les Lollards, les Juifs, les sorciers, etc. Sur tous ces chapitres, M. Guiraud se défend d'avoir voulu poser aucune thèse *a priori* ; mais n'a-t-il pas çà et là visiblement chargé de ce soin les contemporains eux-mêmes, et cette *conservatio societatis humanæ* dont, au dire du cardinal Branda la persécution des Hussites s'était si bien acquittée, M. Guiraud (après Joseph de Maistre et son école) n'en fait-il pas honneur à l'Inquisition dans ses campagnes contre le Catharisme surtout ? Nous ne songeons pas à défendre l'inhumaine ascèse des dualistes médiévaux, mais l'influence d'une poignée de sectaires — à peine quatre mille dans toute la *Catharia*, dit au XIIIe siècle Rainier Sacchoni qui avait été l'un d'eux — a-t-elle été si profonde sur des foules latines qu'elle ait jamais pu mettre sérieusement en péril l'avenir de la société ? — Et lorsqu'il apparaît trop bien, dans les procès des Templiers, d'Hugues Aubriot, de Jeanne d'Arc, que la « préservation sociale » ne peut plus être invoquée pour expliquer les agissements du terrible tribunal, M. Guiraud n'use-t-il pas avec

Digitized by Google

trop de complaisance de cet échappatoire commode : l'Inquisition n'a été qu'un instrument passif aux mains du pouvoir royal ? Nous serions surpris que cette passivité, dans des actes que M. Guiraud réprouve avec force, ne lui apparût pas comme une dégradante complicité.

P. A.

Wilfred Monod. — *Du protestantisme.* Collection « Les Religions ». Paris, Alcan, 1928. Un vol. in-16 de 272 pages.

Le présent volume est le premier d'une collection de monographies qui porteront sur les grandes religions, chrétiennes ou non chrétiennes. Déjà sont annoncées des études sur le catholicisme par M. G. Goyau, sur le judaïsme par M. le Rabbin Julien Weill, sur la religion orthodoxe par M. Serge Boulganoff, sur l'Islamisme par le Cheikh Moustapha Abd-el-Razik, sur le Parsisme par le Dr J.-J. Modé, grand-prêtre des Parsis de Bombay, etc. Il ne semble pas que cette collection ait été d'avance astreinte par ses organisateurs à un type unique, apologétique ou historique. Aussi M. Wilfred Monod nous présente-t-il, plutôt qu'un exposé du protestantisme, à travers ses quatre siècles d'âge, un très intéressant essai sur « un néo-protestantisme réfléchi, conscient de sa mission, qui se réserve le droit de désavouer parfois Genève, mais qui, à plus forte raison, accepte le devoir de critiquer souvent Rome » et cela au nom d'une catholicité de l'Esprit, d'un désir très élevé de « spiritualiser l'être humain » en collaborant de cœur avec toute religion universaliste. Ce livre, ne traitant que tout à fait accessoirement de faits proprement historiques, ne tombe pas sous le jugement de notre Revue. Bornons-nous à en signaler la claire rédaction et la généreuse tendance.

P. A.

J. Couturier. — *Le « Book of Common Prayer » et l'Eglise anglicane.* Paris, 1928. Edition « Spes ». Un volume in-12 de 227 pages.

Livre précis, d'une documentation très sérieuse, très dense et en même temps bien ordonnée, sur un terrain où les malentendus peuvent s'élever à chaque pas que tente l'historien. Ces notes ont paru pour la plupart dans l'*Ami du Clergé* (Langres) à l'heure même où la question de la revision du *Prayer Book* agitait de violentes secousses l'édifice de l'Eglise anglicane. M. J. Couturier ne juge certes pas que ce conflit soit dès à présent apaisé, ni près de l'être, car il le tient pour fatalement amené par l'évolution du dogme à l'intérieur de l'anglicanisme ou plutôt par tout le développement religieux de l'Angleterre. On peut faire des réserves sur l'exactitude de la psychologie religieuse de « l'anglais moyen » telle que la trace, d'ailleurs

Digitized by Google

avec une malice pleine de brio M. J. C. pp. 200-203 ; on ne peut contester les faits ou les tendances qui ont caractérisé — tout au moins en partie — le mouvement religieux en Angleterre depuis un siècle et qui expliquent nombre des antagonismes qui se sont révélés au Parlement et ailleurs en 1927-1928 autour de la « réforme » du *Prayer-Book* : « émancipation du catholicisme, reconstitution de sa hiérarchie, ses progrès religieux, politiques et sociaux ; mouvement d'Oxford ; renaissance, dans l'Eglise anglicane, du sacramentalisme, qui y est en train de détrôner l'ancien « ministère de la parole », et qui se propage jusque dans les sectes dissidentes : mouvement anglo-catholique, avec sa crise dévotionnelle ; finalement, cette tentative d'élargir la formule protestante dans un nouveau *Prayer-Book*, très significative, bien qu'elle ait échoué ». Non cependant que l'auteur de ce petit livre, riche de précisions historiques sur une évolution doctrinale qui va de 1549 à 1928, pense que cette évolution doive nécessairement aboutir à la ruine de l'Eglise anglicane : il lui donne au contraire « de longs jours à vivre » ; mais il est d'accord avec M. Cazamian (v. de ce dernier *Ce qu'il faut connaître de l'âme anglaise*, p. 58, cité par M. J. C.) pour noter « l'illogisme spéculatif » dont s'accommode fort bien le tempérament intellectuel anglais », et il souhaite qu'un peu de logique remplace ce qui dans l'anglicanisme lui semble n'être qu'« habitudes acquises », acceptation d'un flagrant désordre dogmatique, tout ce qu'en un mot contient d'indifférence, aux yeux de M. J. Couturier, la *british complacency*.

P. A.

John Christopherson. — *Jephthah*. Texte grec et traduction anglaise. Newark (Delaware). University of Delaware Press, 1928. Un volume in-12 de 157 pages.

A part l'épisode de Samson, le livre des Juges a rarement, dans le cours des siècles chrétiens, été mis à contribution par les dramaturges pieux ou profanes : notre *Mistere du Viel Testament* a négligé la situation tragique que lui fournissait l'histoire du vœu de Jephté comme il a négligé les histoires, si intensément dramatiques pourtant, de Sisera et Jahel, de Gédéon, du lévite d'Ephraim... Dans l'intéressante introduction que M. W. O. Sypherd a placée en tête de cette traduction du *Jephtah* de Christopherson, il ne cite guère que trois œuvres où le retour de Jephté vainqueur et son vœu tragique aient été portés au théâtre, le *Jephthas sive votum*, tragédie latine de G. Buchanan, souvent réédité et traduite en anglais, le « Fastnachtspiel » de Hans Sachs, *Der Jephthe mit seine Tochter* et un *Jephta of Ofterbelofte* du grand poète hollandais Joost van Vondel. Ajoutons-y, sur la foi des éditeurs du *Mistere du viel Testament* (publié par la Société des Anciens Textes, t. VI,) une pièce intitulée *Le vœu de jephté* par l'abbé Aubert, Paris, 1765. Le *jephthah* de John

Digitized by Google

Christopherson, bien connu des lecteurs du livre de M. F.-S. Boas, *University Drama in the Tudor age*, (Oxford, 1914), est une bonne tragédie de collège où l'influence d'Euripide, naturellement de l'Euripide d'*Iphigénie à Aulis*, se fait sentir sans permettre cependant une accusation de plagiat. L'auteur est un *cambrian*, fellow de Trinity Collège, évêque de Chichester en 1557 et mis en prison, où il mourut au bout d'un mois, sous le règne d'Elisabeth pour des opinions prêchées à St-Paul's Cross en novembre 1558. La traduction donnée par M. Fr. H. Fobes, professeur à Amherst College, rend avec habileté les élégances un peu froides et les couleurs médiocrement bibliques des vers grecs de Christopherson.

P. A.

Louis Ponnelle et Louis Bordet. — *S. Philippe Neri et la Société romaine de son temps* (1515-1596). Paris, Bloud et Gay, 1928. Un volume 8° de 600 pages avec quatre portraits du Saint.

« Humeur pittoresque, spontanéité, fine bonhomie, bénignité, tendresse », ces caractéristiques du saint fondateur de l'Oratoire romain expliquent, selon les auteurs de ce livre de premier ordre, l'attrait qu'exerça S. Philippe Neri sur son époque et sur ses plus récents biographes. Les abbés Ponnelle (1) et Bordet ont fait partager à leurs lecteurs l'impression de charme apaisant, à la fois franciscain et salésien, qui se dégage de cette figure unique au milieu de ce XVIe siècle si fécond mais si enfiévré. Humilité, simplicité — qui ne veut pas dire simplesse —, ce sont les deux termes qui résument toute la théologie morale enseignée par S. Philippe. « Il se plaisait à dire en se touchant le front, que la sainteté tient dans l'espace de trois doigts parce qu'elle consiste à se mortifier la cervelle » (p. 584). Il se défiait de l'excès en ascèse comme en mystique ; ceux qui s'exténuaient de veilles et de jeûnes étaient auprès de lui presqu'aussi mal venus que les extatiques et les visionnaires. Aussi bien les zèles trop ardents, quels qu'ils fussent, éveillaient sa défiance ou son ironie, au demeurant sans âpreté ; la pénitence sûre d'elle-même lui déplaisait : « Que je passe cette journée et je ne crains pas demain » disait-il, entendant par là que la vie spirituelle doit être vécue au jour le jour. Les formules teintées de la plus délicate malice sont d'ailleurs fréquentes chez lui ; toutes reflètent cette compréhension de la faiblesse humaine, de ses faux-pas sur une route trop ambitieuse. « Tenir bon à ce qu'on entreprend, c'est le difficile de la vie spirituelle ». Perspicacité sans ombre de pessimisme : les a-coups dans l'œuvre de salut sont à ses yeux chose toute naturelle : « Dieu ne veut pas rester à ne rien faire, disait-il parlant des tentations qui viennent après les meilleures com-

(1) M. l'abbé Ponnelle qui avait entrepris ce livre a été tué au cours de la guerre.

Digitized by Google

munions ; et il disait encore : « Celui qui ne va pas vivant en enfer court grand risque d'y aller après sa mort ». Cette spiritualité d'un si fin réalisme explique que ses procédés pour la cure des âmes aient été à peine une « méthode » : Rien de théorique, rien qui ressemble à des « exercices spirituels » les mêmes pour tous. La liberté qu'il voulait voir se maintenir entière entre les différentes maisons nées de l'Oratoire romain, il exigeait qu'elle se maintînt entre les âmes. Sa direction est continue, mais discrète, délicate, « respectueuse de l'Esprit qui travaille les âmes » et les travaille selon des voies parfois très différentes : « Chacun, disait-il à Frédéric Borromée, a un don particulier qu'il doit suivre... » Son petit groupe n'entreprit jamais de fabriquer des saints et surtout pas sur un modèle unique. D'ailleurs les individualités y étaient très différentes ; un Tarugi n'avait de commun avec un Baronius que cet « esprit philippien » que Mgr Baudrillart reconnaît se réduire bien vite au seul lien de la charité. Il se définit peut-être mieux encore par cette *familiarità*, cette *domesticheza* de la vie spirituelle qui, pour S. Philippe, tenait lieu de toute règle abstraite. Ce « secret » du saint a été, dans le monde ecclésiastique et laïque de son temps, le secret de sa fondation et de son succès. Nous ne saurions assez louer l'ampleur et l'intérêt constant des tableaux romains que nous présentent MM. P. et B. avec une érudition aussi vivante qu'elle est riche. Mais la figure de S. Philippe domine et éclaire de sa « joie parfaite » tous ses alentours historiques.

P. A.

A. Z. Aeščoly-Weintraub. — Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale. *Le Hassidisme*. Essai critique, Paris, P. Geuthner, 1928. Un volume in-8° de XI-202 pages.

Le mouvement des *hassidim* dont le promoteur fut le *baal-schem* — en abbréviation le *bescht* ou comme le transcrit plus exactement M. A. W., le *b'ašt* Israel B. Eliezer, — est bien connu de l'histoire juive, et mieux que Graetz, MM. Horodetzky, Dubnow et J. Hessen avaient consacré à cette puissante secte des monographies en hébreu, en allemand et en russe. Celle de M. A. W., qui est sous une forme assez élargie une thèse de doctorat de Paris très favorablement accueillie par la Sorbonne, a d'abord le grand mérite de situer le hassidisme dans l'histoire des sectes juives et de montrer ses attaches réelles avec la Kabbale, attaches qui avaient été trop sommairement définies ; ensuite d'indiquer la part qui revient dans le développement du hassidisme à R. Baer qui créa le Saddikisme, et à R. Jacob Joseph de Polna qui est l'organisateur pratique de la collectivité hassidiste. La personnalité du *b'ašt* s'en trouve ramenée à de plus justes proportions, sans cependant disparaître comme celle de Jésus au profit de S. Paul d'après certains mythologues modernes. M. A. W. nous

Digitized by Google

fait suivre la tradition hassidique fondée par R. Baer et R. Jacob Joseph, sa décadence en grande partie causée par la « dégénérescence » des Saddikim, retardée pour un temps par l'enseignement moral de R. Seneor Zalman, par la mystique rigoureuse de R. Nahman de Bratzlav, ensuite précipitée par les puériles superstitions du hassidisme ukrainien et galicien. Plus tardif en Pologne où il échappe d'ailleurs aux dangers mortels du šaddikisme héréditaire, il manifeste, surtout avec R. Bunem, des aspirations moralisantes ; avec R. Mendel, il se teinte très fortement de messianisme ; moralisme et messianisme prennent le pas sur ce besoin de miracles qui tourmentait les autres fractions du hassidisme ; aujourd'hui et surtout par un effet des événements de 1914-1919, le hassidisme polonais paraît avoir cessé d'être un mouvement sectaire pour ne se plus perpétuer que dans le folklore.

L'exposé de M. A. W. est clair et — pour autant que nous en pouvons juger — paraît étayé sur les plus sûrs et les plus nombreux documents. Le suivrons-nous dans toutes ses conclusions ? Le hassidisme a été vaincu par son triomphe même, car cette victoire « qu'il remporta dès le début de son existence, l'obligea à prendre la place de son ennemi le judaïsme officiel avant d'avoir atteint un développement suffisant ». Cette victoire ainsi perdue par trop de hâte en son succès, M. A. W. (nous le lisons dans et travers les lignes de so livre) estime que le hassidisme doit la remporter un jour, peut-être prochain, parce qu'il la mérite : il a été « un nouvel essai pour faire prédominer l'idée sur la matière ». Laissons M. A. W. réprouver en termes formels la pensée d'un Hermann Cohen, d'un Claude Montefiore, celle des « civilisateurs » russes, de tous autres « assimilationnistes » et saluer avec joie l'aurore d'un néo-hassidisme ; ses préférences et ses antipathies ne sont pas de notre ressort. Remercions-le de cette très sérieuse contribution à l'histoire des sectes juives d'hier et d'aujourd'hui.

P. A.

René Hubert. — *D'Holbach et ses amis*, Paris, A. Delpeuch, 1928, un volume de la collection *Civilisation et christianisme*, 224 pages in-8°.

M. R. Hubert, dans l'introduction à ce recueil de textes de D'Holbach, Diderot, Grimm, Boulanger et Damilaville, raconte la formation et précise les tendances de cette « coterie holbachique » que le pauvre Rousseau accusait d'avoir provoqué ses plus dures misères. M. R. H. qui a publié naguère une excellente étude sur les *Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, nous montre ici les ébauches de « sciences religieuses » qu'on peut retrouver chez les Encyclopédistes. Avant tout ils sont antichrétiens, et ce n'est pas seulement chez eux « l'expression d'une révolte motivée par leurs ambitions intellectuelles ou leur tempéra-

Digitized by Google

ment » ; ils cessent de penser en chrétiens parce qu'ils veulent « penser en savants », et tendre par « positivisme » à la laïcisation complète de la philosophie, à la laïcisation de la politique, à la laïcisation de la morale. D'Holbach va plus loin : il a — ou il emprunte à d'autres — un semblant de méthode dans l'étude du fait religieux. M. R. H. a vu clairement que les hypothèses du Baron sur le rôle joué par les cataclysmes naturels dans la genèse des sentiments religieux primitifs étaient du Boulanger de l'*Antiquité dévoilée*. Il faut reconnaître qu'à lire D'Holbach on se sent dans une zône intellectuelle bien inférieure à celle où un De Brosses développait sa féconde théorie comparatiste. Quand il parle du paganisme qui remplit l'Olympe d'une foule de divinités « monstres de luxure, de débauche, d'infamie », l'antichrétien D'Holbach fait de l'histoire des religions à la manière d'Arnobe ou de Firmicus Maternus.

P. A.

V. Bugiel. — *Les Grands poètes polonais*, avec Introduction, traduction et notes, Paris, 1928. La Renaissance du Livre, un volume in-16 de 223 pages.

M. le Dr Bugiel, à qui nos études doivent de précieuses recherches sur le folklore, et en particulier sur la chanson religieuse populaire en Pologne, donne dans ce volume des *Cent chefs-d'œuvre étrangers* un choix des meilleurs poèmes des cinq plus grands poètes polonais, Jean Kochanowski, Antoine Malczwoski, Adam Mickiewicz, Jules Slowacki, Sigismond Krasinski. On en sera reconnaissant à M. Bugiel en pays français où, seul des cinq, Mickiewicz est connu et admiré par un plus vaste public que le cercle restreint des slavisants. L'histoire du sentiment religieux en Pologne a conservé un souvenir vivant du premier de ces lyriques : Kochanowski, en 1580, donne une paraphrase des Psaumes davidiques en cent-cinquante pièces, d'une étonnante variété de rythme, d'une beauté de forme qui a certainement aidé leur puissance d'émotion. On sait qu'il est aisé — et cela n'a pas manqué d'être fait nombre de fois déjà — de dégager une religion ou plutôt une religiosité propre à Adam Mickiewiez de l'œuvre, vers ou prose, de l'auteur de *Monsieur Thadée*. Alexandre Erdan, dans sa *France Mystique*, a parlé superficiellement des rapports de Mickiewiez (et du groupe de Michelet) avec Towianski. Nous avons sous les yeux un petit factum imprimé en 1844 qui accuse Michelet Mickiewicz et Quinet de renouveler au Collège de France les phénomènes extatiques des groupes phrygiens du IIe siècle ! (*Les Nouveaux Montanistes au Collège de France*, par André Jacoby, Paris, A. Siron, 1844, in-16). Ces pauvres attaques, sous leur appareil pédantesque, prouvent l'émotion provoquée par le messianisme que proclamait l'ardent poète dont M. Bugiel lui-même (*Congrès intern. des trad. popul.* 1900) a montré les attaches avec la littérature populaire.

P. A.

Digitized by Google

MICHELIS DI RIENZI. — *Les petites églises*. Paris, Librairie Universelle, un volume in-8° de 195 pages.

De temps en temps, la curiosité du grand public ou tout au moins de ceux qui lui parlent par métier ou par goût, se porte sur les « petites religions » qui fourmillent soit à Paris soit en province, à peine moins qu'en pays anglo-saxon. Ces « petites religions », ce sont tantôt des dévotions particulières issues des grandes religions, tantôt des schismes en miniature, tantôt des survivances de sectes, tantôt des chapelles groupées autour d'un illuminé sincère ou d'un habile entrepreneur. M. Michelis di Rienzi nous raconte ses visites à ces « campements spirituels », qui se dressent autour des sources, des fontaines, des puits rencontrés à l'écart des « cinq ou six grands fleuves religieux qui parcourent la plaine humaine ». A l'écart ? Pas tant que cela, et l'historien peut le plus souvent rattacher aux grandes familles religieuses ces groupes de parents qui ont préféré courir l'aventure. Avec une verve qui n'est jamais dépourvue de tact et sans les bévues trop fréquentes dans ces sortes d'enquêtes, touchant l'identité exacte de ces *ecclesiolae*, M. M. di R. nous décrit celles qu'il a pu fréquenter quelques jours ou quelques heures : catholiques gallicans, antoinistes, adventistes du septième jour, swedenborgiens (l'ancienne église de la rue Thouin), scientistes chrétiens, mithraïstes (?), vieux catholiques, rosicruciens, quakers, gnostiques (que l'on croyait disparus depuis les jours de l'archiviste Doinel et de Synesius-Des Essarts), communistes chrétiens, vaudois, biocosmiques, gens de la petite Eglise, élimites, libres catholiques, armaguedoniens, catholiques apostoliques etc. Certains des groupes qu'*il* a rencontrés dans son intéressant voyage de découvertes ne se présentent d'ailleurs à l'état de « petites églises » que dans nos pays latins : les quakers, les mormons, voire les salutistes et les théosophes fournissent, en terres anglaises ou américaines, des chiffres imposants à la statistique religieuse, ont une importance morale et sociale qui est très loin d'être négligeable. D'autres comme les catholiques grecs ou syriens, les israélites libéraux etc. représentent des sous-églises ou des nuances doctrinales à l'intérieur des grandes religions universalistes et ne peuvent être assimilés aux petites sectes qui font l'objet de ce très agréable ouvrage.

P. A.

GASTON LUCE. — *Léon Denis, l'apôtre du spiritisme. Sa vie, son œuvre*. Paris, Editions Jean Meyer. Un vol. in-12 de 308 pages.

M. CLARK. — *Avant, pendant et par delà la vie terrienne*. Paris, Editions Jean Meyer, un vol. in-12 de 284 pages.

Ces deux livres ne dissimulent pas leurs tendances apologétiques, mais ils réprouvent l'un et l'autre cette « commercialisation du

Digitized by Google

mystère » qui a si souvent déconsidéré l'occultisme ; nous nous ferions scrupule de ne pas les mentionner et de n'en pas louer le ton de bonne foi et aussi la valeur en tant que témoignages sur des formes contemporaines d'activité religieuse. M. Gaston Luce a raconté de façon pittoresque et fréquemment émouvante la vie de Léon Denis, « apôtre du spiritisme » simple, probe et robuste figure que, pour notre part, nous préférons à celle d'Allan Kardec, plus « mage », plus livresque aussi. — Le livre de M. Clark est un document à certains égards très précieux sur la « théologie » spirite. Ces pages « dictées au cours de sommeils médiumniques durant une dizaine d'années » traitent notamment de la notion de liberté et des idées touchant les fins dernières dans le « spiritualisme expérimental ». Après les livres de MM. Mainage et Guénon, et avec plus d'objectivité, il serait intéressant de noter les influences de la dogmatique catholique moderne ou de telle philosophie séculière sur les tendances des groupes qui s'entretiennent avec l'au-delà. P. 196 du livre de M. Luce, nous saisissons sur le vif un essai d'adoption ou d'adaptation des théories bergsoniennes par le spiritisme. Il y a là des faits de syncrétisme d'un caractère assez « alexandrin ».

P. A.

P. L. Couchoud. — *Théophile ou l'étudiant des religions*, Paris, A. Delpeuch, 1928, un volume in-12 de 235 pages.

« Ceci est le journal d'un étudiant des religions, appliqué et sincère, pour qui nul spectacle n'est plus surprenant, significatif, vaste, profond, amer, tragique, bouffon, irritant, touchant, que celui des innombrables manifestations religieuses de la folle et géniale humanité ». « Journal », le mot est juste, « notes prises au jour le jour » au gré d'une lecture, sous l'impression d'un événement religieux ou politique, mais par un « étudiant » — ne sommes-nous pas tous des étudiants ? — dont le savoir, l'originalité, l'esprit merveilleusement orné ajoute à ces notes un intense pouvoir de suggestion. Si bien qu'on peut (nul ne le sait et ne l'admet mieux que lui) n'être point de son opinion sur l'ensemble ou sur le détail, il est impossible de tenir ces aperçus délicats et hardis pour de simple *marginalia* d'ironiste. — Il apparaît vite que la plupart de ces propos ont pour objet le christianisme et certains sont « parlés » d'une voix assez vive. Est-ce à dire que M. Couchoud porte « haine ou mépris » à la grande religion méditerranéenne ? Non certes. « Le christianisme est de l'homme. C'est pourquoi il est précieux à l'homme. Il charrie en lui un immense héritage humain. C'est en l'étudiant sous tous ses aspects, dans toutes ses profondeurs qu'on découvrira le destin futur de l'humanité ». (p. 219). Sentiment de compréhension et même de « large sympathie » qui garde Théophile d'être confondu avec un Homais de bibliothèque.

P. A.

Digitized by Google

Dr Price Mars. — *Ainsi parla l'Oncle*... Essais d'ethnographie. — Imprimerie de Compiègne, 1928, in-8° de IV-243 pages.

Sous ce titre qui évoque le folklore de l'enfance en pays haïtien, le Dr Price Mars donne un recueil d'études qui ont un but commun : « intégrer, nous dit-il, la pensée populaire haïtienne dans la discipline de l'ethnographie traditionnelle ». M. P. M. n'a donc pas dessein de rapporter sans les commenter les légendes, coutumes, formules, observances petites et grandes qui constituent ce tout malaisément définissable qu'on appelle folklore d'un peuple ou d'une race ; il entend appliquer, et en fait applique avec sûreté les méthodes de l'ethnologie actuelle, utilise les solutions qu'elle propose, à titre même provisoire, en les appliquant aux mythes et aux rites populaires de l'île d'Haïti, si riche d'un passé complexe. Il a fait une analyse lucide de l'animisme africain, et dans l'élaboration des représentations religieuses chez le peuple haïtien, il discerne un apport africain persistant. Sous la danse et l'extase qui seules représentent aujourd'hui ce culte du Vaudou dont, à la suite de M. Paul Morand, la littérature la plus actuelle s'occupe avec une exagération un peu romantique, M. Price Mars retrouve une filiation avec un culte dahoméen du serpent, d'un Esprit-serpent (*vodoun* est le terme dahoméen qui désigne l'*Esprit*) et il en donne une description munitieuse qui sera fort utile aux ethnographes ou aux psychiâtres : les phénomènes mystiques y apparaissent à découvert et sont légitimement rapprochés par M. P. M. de manifestations cultuelles, *revivals* ou assemblées de *Shakers*, de *Jumpers* anglo-saxons. Les pratiques sacrificielles du Vaudou restent plus obscures ; pourtant ici encore M. P. M. a proposé un analogue intéressant : c'est le sacrifice agraire du *manger yame* dont la tradition s'altère et s'efface peu à peu, mais qui est incontestablement d'origine dahoméenne. M. P. M. aboutit d'ailleurs à des conclusions qui lavent les vaudouisants haïtiens de l'accusation d'anthropophagie : « rite syncrétiste » où la primitive simplicité du rite africain s'est sensiblement altérée, où les apports magiques sont patents, mais d'une magie non sanglante et que M. P. M. montre vivant en parfait accord, en bien des cas, avec les observances de la liturgie catholique et de la police laïque.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Théodore Reinach. — Théodore Reinach s'est éteint, après une courte maladie, à l'âge de 68 ans, en octobre dernier. Nous ne retracerons pas ici son admirable carrière scientifique, de l'écolier prodige au savant d'une érudition universelle. Un journal a dit naïvement, dans la notice nécrologique qu'il lui a consacrée : « Théodore Reinach se spécialisa dans l'étude de l'histoire, de la métrique, de l'épigraphie, de l'archéologie, de la numismatique, de la musique... » Et, de fait, en ces multiples disciplines, il se spécialisa bien, j'entends par là que sur chacune il possédait la sûreté et l'appropriation de méthode, l'érudition abondante et coordonnée du spécialiste. Et encore faudrait-il ajouter à cette énumération de « spécialités » d'autres formes d'activité, d'autres champs d'investigations : histoire de l'art, littérature, vie politique, questions économiques... Cet homme qui possédait une sorte d'omniscience, réalisait ce prodige de n'être superficiel en aucun domaine. On a dit de lui avec beaucoup de justesse : « Ce qui caractérise avant tout les travaux de Théodore Reinach, c'est la lucidité et la conscience. Il n'avait pas son pareil pour bien poser une question. Avec lui les problèmes les plus compliqués — et c'étaient ceux auxquels son cerveau puissant s'attaquait de préférence — devenaient limpides. Il savait si bien exposer les données d'un débat que son argumentation était ensuite facile à suivre et que les résultats auxquels il arrivait étaient d'autant plus convaincants pour ses lecteurs et ses auditeurs » (S. de Ricci, cf. *Rev. des Et. Juives*, oct.-déc. 1928, p. 114). Il aimait convaincre, et sa philosophie religieuse, très élevée, rigoureusement indépendante, s'aidait souvent de sa claire éloquence pour atteindre des auditoires étendus. Mais il n'était pas pour lui de « théologie » hors de l'histoire, et si « aucun savant ne scruta avec plus de minutie les textes grecs et latins relatifs au judaïsme », il apporta à cette œuvre, peut-être le plus ardemment poursuivie durant toute sa vie, une critique inflexible,

Digitized by Google

un esprit critique « aiguisé jusqu'aux limites du raffinement », une défiance austère à l'égard de ce genre d'hypothèses que seuls recommandent des attraits apologétiques ou simplement esthétiques.

Ainsi armé, l'historien, helléniste, judaïsant, numismate, et, quand il le fallait, philosophe, ne donna que des travaux et n'admit que des découvertes du plus sûr aloi. Les textes grecs et latins relatifs au judaïsme (1895), son article *Judaei* dans le Dictionnaire de Daremberg et Saglio, l'article *Juifs* dans la *Grande Encyclopédie* qui, repris et développé, devint sa précieuse *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance jusqu'à nos jours* plusieurs fois rééditée, surtout sa publication des œuvres de Flavius Josèphe, pour laquelle il se choisit des collaborateurs éprouvés et qu'il dirigea et éclaira de commentaires jusqu'aux approches de sa mort, sont des chefs-d'œuvre d'histoire objective, d'une critique aussi désintéressée que celle qu'il apportait à l'examen des plaidoyers d'Hyperide, des Mimes d'Hérondas, des Odes de Bachylide.

Théodore Reinach, que sollicitaient tant de travaux et de collaborations diverses, avait relativement peu écrit dans notre Revue. La part active qu'il prit au développement et au labeur de la Société Ernest Renan (il avait accepté d'en être Président malgré des occupations que seule son exceptionnelle puissance de travail pouvait soutenir) nous valut deux études de premier ordre, l'une sur *Minucius Félix et Tertullien* (t. LXXXIII, n° 3, pp. 59-69), l'autre sur *quelques articles du Gnomon de l'Idiologue relatifs au culte égyptien* (t. LXXXV, n° 3, pp. 16-26.).

Au surplus, nous savions avec quelle sympathie il suivait l'œuvre, parfois difficile, de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Notre salut à sa mémoire est celui qu'on adresse à un maître illustre et aussi à un ami sincère.

P. A.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1928-1929. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — *A l'Ecole des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses.*

M. Mauss : Théorie du langage religieux (Australie), les lundis à dix heures 3/4. — Rapports entre le mythe et le rite en Nouvelle Guinée (Kivai : Documents de M. Landtmann), les mardis à dix heures trois quarts.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse, éthnographique et linguistique du Mexique, du Nouveau Mexique et des pays Mayas-Quichés. — Civilisation et langues de l'ancien Pérou, les samedis à deux heures et demie et trois heures et demie.

Digitized by Google

M. M. Granet : Les pratiques de la longue vie en Extrême-Orient, les mercredis à neuf heures et demie. — Etudes de textes taoistes, les mercredis à dix heures et demie.

M. A. Foucher : Lecture commentée de textes brahmaniques (Upanishads), les mercredis à trois heures. — Eléments de langue pâlie, les jeudis à quatre heures et demie.

M. P. Masson-Oursel : Les théories politiques de l'Inde, les lundis à deux heures et demie. — Le Yogasutra, les lundis à trois heures et demie.

M. A. Moret : Recherches sur la topographie et les conditions générales des Paradis égyptiens, les mardis à deux heures. — Exercices pratiques, les mardis à trois heures.

M. Ch. Fossey : Etudes des textes relatifs à Šamaš (suite), les mardis et jeudis à cinq heures.

M. M. Liber : Ier semestre : Les rapports des juifs avec les non-juifs d'après le Talmud, les mercredis à quatre heures. — Explication du Sefer Hassidim, les mercredis à cinq heures.

2e Semestre : La morale de Maïmonide et ses sources, les mercredis à cinq heures.

M. Gaudefroy-Demombynes : Explication du Coran, sourates 13 et suivantes, les lundis à quatre heures et demie. — La théologie du Coran, les mercredis à quatre heures et demie.

M. J. Toutain : Les religions et les cultes de l'Italie transpadane, les jeudis à trois heures. — Le culte d'Hermès dans la Grèce antique, les vendredis à cinq heures.

M. J. Marx : Etudes sur le folklore de l'Europe occidentale médiévale et particulièrement de la France, les vendredis à dix heures. — Etudes sur la formation du cycle ossianique : les contes populaires (suite), les vendredis à onze heures.

M. M. Goguel : Explication du livre des Actes, les lundis à dix heures trois quarts. — Le ministère jérusalémite de Jésus et la Passion, les mercredis à deux heures.

M. de Faye : Explication du VIIe Stromate de Clément d'Alexandrie, les lundis à quatre heures et demie. — Nouvelle étude de Clément d'Alexandrie et de son œuvre, les jeudis à neuf heures un quart.

M. Ed. Dujardin : Le judéo-christianisme aux deux premiers siècles, les lundis à trois heures.

M. Monceaux : Le second livre des Confessions de Saint-Augustin, les lundis à deux heures un quart. — La Chronique de Sulpice Sévère, les mercredis à trois heures un quart.

M. G. Millet : Les églises byzantines, slaves et romaines du XIIIe au XVIe siècle, les jeudis à deux heures et demie. — Etudes pratiques sur le premier art chrétien et l'art byzantin, les samedis à neuf heures et demi.

M. l'abbé L. Mariès : Le psautier byzantin illustré dans ses rapports avec la liturgie et l'exégèse, les jeudis à trois heures et demie.

Digitized by Google

M. P. Alphandéry : Nouvelles recherches sur les pèlerinages en Occident (XI-XVe siècles), les mardis à trois heures un quart. — Etudes sur la littérature des visions dans le Moyen-Age latin, les vendredis à trois heures et demie.

Mgr de Mayol de Lupé : L'idée de paix et son évolution dans la société chrétienne du Ier au VIIIe siècle (les conciles de la paix), les samedis à trois heures.

M. Et. Gilson : Les doctrines de l'intellectuel au Moyen-Age, les mardis à quatre heures et demie. — La mystique spéculative de S. Bernard à Dante, les mercredis à deux heures et demie.

M. A. Génestal : Les origines de l'appel comme d'abus, les mardis à deux heures un quart. — Explication de textes relatifs au mariage les vendredi à deux heures un quart.

M. l'abbé Em. Sevestre : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les archives du protestantisme, les jeudis à dix heures et demie.

M. A. Bayet : La morale relative à l'organisation sociale dans la Gaule romaine, les jeudis à dix heures. — La morale chrétienne aux deux premiers siècles (suite), les jeudis à onze heures.

M. Ad. Lods : Explication de textes choisis du Livre de Josué, les lundis à neuf heures et demie.

M. Czarnowski : La notion d'espace dans les religions et les folklores italo-celtiques et slaves, les mardis à neuf heures et demie, et les jeudis à dix heures et demie.

M. O. Janse : La mythologie scandinave et l'archéologie (suite), l'âge du bronze et l'âge du fer, les vendredis à cinq heures.

Mlle Der Nersessian : Etude des manuscrits arméniens de Venise, les samedis à dix heures et demie.

M. A. Koyré : Etudes sur Jean Huss et le mouvement hussite, les jeudis à cinq heures. — Etudes sur les sectes russes, les vendredis à trois heures et demie.

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.*

M. Isidore Lévy : Recherches sur l'histoire ancienne de la Phénicie, et histoire d'Israël, les jeudis de neuf heures à onze heures.

M. J. Zeiller : Questions d'épigraphie chrétienne, les lundis et mardis à neuf heures.

M. C. Ferrand : La Descriptio fratris Oderici de partibus infidelium, les mardis et samedis à deux heures.

M. L. Barrau-Dihigo : Les conciles espagnols du XIe et du XIIe siècle, les jeudis et vendredis à neuf heures.

M. J. Bloch : Explication de textes védiques, les samedis à dix heures et demie.

M. L. Mariès : Les Psaumes machabéens dans Diodore de Tarse, les samedis à dix heures.

Digitized by Google

M. Viteau : Textes des Evangiles en vue d'une édition critique, les vendredis à cinq heures et demie.

M. A. Brunel : La Passion gasconne du manuscrit Didot, les jeudis à quatre heures.

M. V. Scheil : Déchiffrement de textes religieux originaires de Boghaz-Keui, les lundis à huit heures et demie.

III. *Au Collège de France.*

M. J. Izoulet : Auguste Comte et l'Eglise, les jeudis à trois heures.

M. J. Baruzi : Les diverses interprétations de S. Paul au XVIe siècle et les résultats de l'exégèse contemporaine, les lundis à dix heures et demie. — La mystique de Tauler et son influence, les samedis à dix heures et demie.

M. Ch. Andler : La pensée religieuse de l'Allemagne au XIXe siècle, les vendredis à trois heures.

M. Massignon : Histoire de l'apologétique musulmane au dedans et au dehors : sa terminologie théorique et les colloques de ses controversistes, les mercredis à dix heures et demie.

M. G. Millet : Les thèmes de la peinture religieuse dans l'Orient chrétien, les jeudis à dix heures et demie.

M. Marçais : La littérature hadits (traditions du Prophète), les vendredis à onze heures.

M. Sylvain Lévi : Etude des procédés littéraires dans les ouvrages canoniques du Bouddhisme, les vendredis à dix heures.

M. Holleaux : Etudes critiques sur un choix d'inscription relatives aux cultes grecs, les samedis à cinq heures.

M. Monceaux : La vie de S. Hilarion, par S. Jérôme, les lundis à trois heures et quart. — Explication du second livre de la Cité de Dieu, de S. Augustin, les mercredis à deux heures et quart.

IV. *A la Faculté des Lettres.*

M. Gilson : Les maîtres problèmes de la philosophie médiévale, les mercredis à quatre heures. — Introduction à la philosophie patristique, les mardis à dix heures.

M. Guignebert : Les origines de l'Eglise de Rome, les vendredis à cinq heures. — L'Evangile selon Matthieu, les mardis à deux heures.

M. Ch. Diehl : L'Egypte chrétienne et byzantine, les mercredis à deux heures et demie.

M. Jordan : Les principaux manifestes de Frédéric II contre le S. Siège, les lundis à trois heures.

M. Revon : La mythologie japonaise, les mardis à deux heures et demie.

M Ad. Lods : Musique et poésie religieuses en Israël et dans l'Ancien Orient, les mercredis à trois heures et demie. — Les plus anciens monuments de la littérature hébraïque, les lundis à huit heures et demie.

Digitized by Google

M. de Labriolle : Les œuvres maîtresses de S. Augustin, les jeudis à quatre heures.

M. H. Pernot : Explication philologique de l'Evangile de Luc, les lundis à onze heures.

Conférences du Dimanche au Musée Guimet en 1929.

Le dimanche 6 janvier 1929, *Sir E. Denison Ross* : Aventures des frères Shirley en Turquie et en Perse au XVIIe siècle.

Le dimanche 13 janvier, *M. A. Moret* : Sacrifices humains dans l'Ancien Orient.

Le dimanche 20 janvier, *M. G. Salles* : L'estampe chinoise.

Le dimanche 2 janvier, *M. L. Aurousseau* : Les récents travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Le dimanche 3 février, *M. E. Rodocanachi* : La magie en Grèce et à Rome.

Le dimanche 10 février, *M. P. Masson-Oursel* : La conception indienne de la liberté.

Le dimanche 17 février, *M. S. Elisséev* : Les mandalas dans l'art bouddhique japonais.

Le dimanche 24 février, *M. le Dr C. Contenau* : Les fouilles d'Ur.

Le dimanche 3 mars, *M. J. Toutain* : Les fouilles d'Alesia.

Le dimanche 10 mars, *M. Fr. Macler* : Les dev, étude de folklore arménien.

Le dimanche 17 mars, *M. Paul Pelliot* : Autour de Marco Polo.

Le dimanche 24 mars, *M. P. Alphandéry* : Mythologie des Albigeois.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 23 avril 1927.

La séance est ouverte à 5 heures. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mme Renan ; Mlle Brunot ; MM. Lods, Alfaric, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, Couchoud, Eisler, Girard, Goguel, Guignebert, Lebègue, Macler, Serouya, Sidersky, Van Gennep. Outre les membres de la Société Ernest Renan, de nombreux membres, français et étrangers, du Congrès d'histoire du Christianisme assistent à la séance.

Le président les salue au nom de la Société Ernest Renan et dit de quel sentiment unanime la Société s'associe à l'hommage rendu à notre éminent collègue M. Alfred Loisy.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Digitized by Google

L'ordre du jour porte une communication de M. Kreglinger sur la *Conception de l'individu et du groupe dans les Sociétés primitives.* M. *Kreglinger* s'excuse d'être empêché par son état de santé de faire cette lecture. Elle est, d'accord avec le Bureau, reportée à une séance ultérieure.

M. *Alfaric* fait une communication sur la *valeur historique de l'Evangile selon Marc.* Cette communication sera publiée dans les Actes du Congrès.

Des observations sont présentées par MM. *Goguel* et *Eisler.*

La séance est levée à 6 heures et demie.

Séance du 28 mai 1927.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Dussaud, Mélon, Renan ; Mlles d'Asbeck, Brunot ; MM. Lods, Alphandéry, Berr, Choublier, Contenau, Couchoud, De Faye, Dussaud, G. Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Girard, Goguel, Koyré, Lambert, Macler, Pottier, Serouya, Sidersky.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général adresse, au nom de la Société, un hommage à la mémoire de M. Henri Hubert, membre de la Société, récemment décédé. Il rappelle les impulsions fécondes données à l'étude des sociétés religieuses par les publications et l'enseignement de M. Hubert.

La parole est donnée à M. *Choublier* pour une communication sur *le rôle des moines begtachis de la Macédoine dans l'évolution religieuse de l'Islam.*

Des observations sont présentées par MM. *Gabriel Ferrand, G. Millet* et *Gaudefroy-Demombynes.*

Vu l'heure avancée, il est décidé, sur proposition de M. *Gaudefroy-Demombynes,* que sa communication annoncée à l'ordre du jour sera remise à une séance ultérieure.

La séance est levée à 6 heures et demie.

Séance du 18 juin 1927.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mmes Massoul, Mélon ; Mlle d'Asbeck ; MM. Lods, Alphandéry, Berr, Choublier, Couchoud, Cumont, De Faye, Dujardin, Eisler, Geuthner, Girard, Y. M. Goblet, Goguel, Koyré, Lambert, Lods, Pottier, Th. Reinach, Serouya, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le président salue notre collègue M. Kreglinger, professeur à l'Université de Bruxelles, membre du Parlement de Belgique, qui a bien voulu venir faire une communication à la Société Ernest Renan malgré ses nombreuses occupations et sa santé précaire.

Digitized by Google

La parole est donnée à M. Kreglinger qui présente une étude sur la *Conception de l'individu et du groupe dans les sociétés primitives.*

Cette communication est suivie d'une discussion à laquelle prennent part *Mlle d'Asbeck*, MM. *Berr, Goblet* et *Kreglinger.*

La séance est levée à 6 heures et demie.

Séance du 29 octobre 1927.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mmes Beugin, Massoul, Mélon, J. Trève ; Mlles d'Asbeck, Brunot, Rutten ; MM. Lods, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Berr, A. Cahen, Ceccaldi, Choublier, Contenau, Couchoud, De Faye, Delarocque, Dujardin, Dussaud, Eisler, Girard, Goguel, Kindberg, Koyré, Lambert, Lebègue, Macler, Michaud, Neveux, Sidersky, Sinapian, Th. Reinach, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observation.

Le Secrétaire général salue la mémoire de deux des membres de la Société Ernest Renan, décédés depuis la dernière séance, MM. G. Lafaye et Louis Dussaud.

Le Secrétaire général est l'interprète des sentiments unanimes de la Société en félicitant chaleureusement M. Ad. Lods, président de la Société, qui vient d'être nommé chevalier de la Légion d'honneur.

Le bureau communique une invitation qu'il a reçue pour le VIe Congrès international des Sciences historiques qui se tiendra à Oslo en 1928. Une et peut-être deux sections y seront consacrées à l'histoire des religions et à l'histoire ecclésiastique.

Le Président signale en outre la réunion, l'an prochain, du Congrès des Orientalistes et rappelle qu'au cours de septembre dernier s'est tenu à Oxford *le Old Testament Day* où la science exégétique française a été représentée par deux membres de la Société Ernest Renan, MM. Causse et Ad. Lods.

M. Virolleaud fait une communication sur *le Temple babylonien de Qatna en Syrie centrale.*

Des observations sont présentées par MM. *Ad. Lods, Dussaud et Eisler.*

M. *F. Macler* fait une communication sur *la reliure de la Bible arménienne d'Oskan et la légende d'Abgar.*

La séance est levée à six heures et quart.

Séance du 26 novembre 1927.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Jourdan, Massoul, Mélon, Renan, Sar-

Digitized by Google

tiaux ; Mlles Brunot, Rutten ; MM. Lods, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Berr, A. Cahen, Choublier, Couchoud, De Faye, Delaroque, Eisler, Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Macler, Marchesné, Michaud, Moncel, Moret, Pottier, Th. Reinach, Sartiaux, Serouya, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

M. *Ch. Picard* fait une communication sur *Déméter et les Jumeaux d'Argos*. Elle sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Elle est suivie d'une discussion à laquelle prennent part MM. *Théodore Reinach, Glotz et Eisler*.

M. Alphandéry entretient la Société de la méthode appliquée par le P. Marcel Jousse à l'analyse phonétique des textes bibliques et signale l'intérêt qu'il y aurait pour la Société Ernest Renan à mettre à l'étude cette méthode et ses résultats actuels.

Dans la discussion qui suit prennent la parole MM. *Guignebert, Dussaud, Th. Reinach, Couchoud, Sidersky, Eisler* et *Dujardin*.

La séance est levée à six heures et demie.

Assemblée générale du 24 décembre 1927.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mmes Dussaud, Massoul, Mélon, Renan ; Mlle Brunot ; MM. Lods, F. Aegerter, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, A. Cahen, Choublier, Couchoud, De Faye, Delaroque, Dussaud, Eisler, Gaudefroy-Demombynes, Girard, Goguel, Kindberg, Lebègue, Macler, Moret, Neveux, Picard, Pottier, Roman, Serouya, Sidersky et de nombreux invités.

Sir J. G. Frazer et Lady Frazer assistent à la séance.

MM. Paul Boyer, Ceccaldi, Guignebert, Loisy, Ed. Montet, de Pulligny, Van Gennep, John Viénot, Westphal regrettent de ne pouvoir assister à l'Assemblée générale et ont chargé le Secrétaire général d'exprimer à la Société Ernest Renan leurs vœux pour sa neuvième année d'existence.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

M. *Ad. Lods*, président sortant, prononce une allocution où il rappelle les traits généraux de l'activité de la Société Ernest Renan au cours de l'année 1927.

Le trésorier donne lecture du compte-rendu financier de l'exercice 1927. Il est approuvé sans observations.

Le Secrétaire général présente le rapport moral, dont le texte suit, sur l'année écoulée :

« Peut-on dire qu'une société scientifique ait jamais terminé ses années d'apprentissage ? Je ne le pense pas, et je serais surpris que

Digitized by Google

quelqu'un ici estimât qu'une société du genre de la nôtre ait jamais acquis le droit de se dire qu'elle a trouvé sa formule définitive d'activité, sa norme de travail. Cette année comme les précédentes — et sans doute comme nous ferons durant les suivantes, nous avons travaillé, nous avons surtout cherché et souvent découvert les points sur lesquels devait porter notre travail. Nous ne prétendons pas explorer méthodiquement en chaque exercice le champ immense de l'histoire des religions : contentons-nous de donner quelques fructueux coups de sonde ; cette fois le travail a porté sur les religions primitives, les religions phénico-syriennes, Rome, les origines chrétiennes, l'Islam... Reconnaissons que le domaine est déjà très vaste. Remercions les savants excellents qui nous y ont conduit d'une main si prudente et si sûre, nos collègues MM. Kreglinger, Carcopino, De Pulligny, Alfaric, Choublier, Virolleaud, Macler, Picard, Gaudefroy-Demombynes, Eisler, sans oublier le concours si précieux — et presqu'anonyme — de tous ceux qui, au vif des débats, apportent quelque question, soulèvent quelque objection et souvent éclairent volontairement ou involontairement un point de vue resté dans la pénombre. Nous pouvons donc regarder avec une légitime satisfaction un de ces atlas commodes — commodes parfois avec excès — où la vie religieuse des peuples est figurée géographiquement : c'est sur une large étendue de ces cartes que la Société Renan pourrait retrouver son périple de cette année.

Si l'on constate, non sans quelque surprise, qu'un domaine est resté, de façon bien inattendue, en dehors de nos investigations, l'antiquité biblique, la religion de l'ancien Israël — c'est justement que nous avions à notre tête un maître de l'exégèse biblique, un des premiers sémitisants de l'école actuelle, et que ce grand savant pratique une grande abnégation, marque très pure du plus haut esprit scientifique, qu'il s'est volontairement effacé, s'est cantonné dans ce rôle de président qu'il a rempli avec tant de dévouement délicat. Nous attendons qu'il ait abandonné la neutralité de ses fonctions présidentielles pour lui demander de nous rouvrir magistralement les voies d'accès à l'Ancien Testament.

Dans ce rapport moral, j'ai suivant l'avis impératif du poète, « commencé par les dieux », j'entends par là que je vous ai parlé d'abord de la vie spirituelle, scientifique — et pour des renaniens l'un implique l'autre — de notre Société. Mais mon optimisme n'a point de raison de fléchir du fait qu'il me faut vous parler maintenant de la vie matérielle de notre Société. Le nombre de nos collègues s'est légèrement accru (178), en dépit de pertes répétées dans cette dernière année.

Nos neuf séances mensuelles ont groupé un auditoire relativement nombreux. L'une d'elles, celle du mois d'Avril, a bénéficié de la présence à Paris d'un grand nombre de savants de province et de l'étranger qu'y avait amenés le Congrès d'histoire du Christianisme

Digitized by Google

organisé pour célébrer le Jubilé de notre éminent collègue M. Alfred Loisy. La Société Ernest Renan s'est associée de tout cœur à cet hommage rendu à un des maîtres dont la science des religions, dont les libres recherches ont un droit foncier à être fières. Le succès de cette haute manifestation, qui a été complet, fut pour nous comme une joie de famille.

Nous ne saurions d'ailleurs le répéter assez : la Société Renan, comme elle s'avance volontiers au cœur des controverses scientifiques les plus actuelles, prend allègrement sa place dans les « grands jeux » de notre science. Elle a été représentée au Congrès français des sciences historiques tenu à Paris en août 1927, à l'Old testament Day tenu à Oxford en septembre dernier ; elle prend une part active à la préparation du congrès international des sciences historiques qui se tiendra l'an prochain à Oslo, et du Congrès international d'histoire des religions qu'on annonce pour 1929 à Lund.

Notre Société est robuste, active, aime le grand air : il lui faut déployer son activité, comme à tout organisme alerte. Permettez-moi de redire comme l'an dernier : qu'elle sorte donc le plus souvent possible de chez elle. Multiplions les conférences ; les conférenciers zélés et attrayants ne nous manqueront pas, et les locaux disponibles sont plus nombreux qu'on le pense lorsqu'on est résolu comme nous à se passer du faste des vastes amphithéâtres et du rituel des présentations officielles.

Et ces sorties seront peut-être l'origine de féconds échanges, inter-universitaires, internationaux. Ici j'aborde une question sur laquelle des précisions sont d'autant plus nécessaires qu'elles nous ont été récemment réclamées de façon tout au moins implicite par quelques-uns de nos collègues, et non des moins dévoués à notre Société. Dans quelle mesure la Société Ernest Renan a-t-elle jusqu'à présent accueilli les savants étrangers qui, sollicités ou non, sont venus à elle ?

En se créant, notre Société, vous le savez, s'est donnée pour tâche, tâche de toute urgence, nous étions au lendemain de la guerre, de regrouper les forces, dispersées, éprouvées par des deuils nombreux, de l'étude historique des religions en France ; mais elle n'a jamais été une société d'exclusivisme national — bien au contraire : à tous ceux en tout pays qui entendaient pratiquer l'humanisme scientifique le plus élevé elle a fait un pressant appel, sûre d'être en cela dans la tradition des grands érudits et libres esprits de France, de Bayle à Renan. Notre Société n'a pas attendu les réalisations politiques pour arriver à réaliser, dans le domaine scientifique, des collaborations et des sympathies positives : au nombre des amis de la première heure nos confrères de Belgique ont tenu à être comptés et ce n'est pas sans émotion que nous retrouvons parmi nos inscriptions des premiers mois le nom du regretté comte Goblet d'Alviella, l'un des pionniers de l'histoire des religions, ceux de MM. Fr. Cumont, R. Kreglinger, Henri Grégoire, d'autres encore. De Suisse nous sont bientôt parvenues

Digitized by Google

les adhésions du maître trop tôt disparu L. Gauthier, de MM. Oltramare, Montet, Deonna, Guillaud (de Zurich). Les Universités hollandaises sont représentées à la Société Ernest Renan par le grand islamisant de Leyde, M. Snouck-Hurgronje, M. Rassers, Mlle d'Asbeck. L'Angleterre ne nous a encore donné que deux noms, mais l'un et l'autre sont grands : M. Conybeare nous a bien vite quittés emporté par une mort prématurée. Mais Sir J. G. Frazer est encore parmi nous, plein de force, dans l'éclat de son œuvre qui continue et à Sir James nous a fait l'honneur de se joindre son admirable épouse et collaboratrice Lady Frazer.

M. Eisler représente l'Université autrichienne avec une, variété et un agrément d'érudition qui nous rendent sa collaboration très précieuse.

En outre, des sympathies nombreuses nous viennent d'Italie, de Grèce, des Etats-Unis, de la courageuse et savante Arménie.

Si l'appui moral que nous apportent ces adhésions étrangères est considérable et nous est précieux entre tous, le nombre en est encore trop restreint (il ne représente guère qu'un sixième de notre chiffre d'adhérents).

Nous demandons plus : nous voudrions que cette Société devint une sorte d'Office d'histoire des religions ouvert aux savants de tout pays. En dehors des périodes de congrès, période d'activité intensive, où les opinions se confrontent, où les résultats s'agencent, s'organisent parfois et parfois aussi se heurtent, s'exagèrent par contact — non d'ailleurs sans profit fréquent pour la science, pour la clarté des controverses, — il faudrait que d'une façon permanente, ou tout au moins à des périodes très rapprochées il y eût — et qu'on sût qu'il y a à la Société Renan réception ouverte pour tous les savants de France ou de l'étranger qui voudront s'« entreconnaître », comme disaient nos anciens, entre collègues, entre *clecs* — puisque le mot revient si opportunément à la mode — entre esprits sinon de même formation ni de même tendance, du moins tous animés d'une identique bonne foi. D'ailleurs Renan n'a-t-il pas dit que « réunir les hommes, c'est être bien près de les réconcilier » ? Nous réunir, nous aider mutuellement dans le labeur parfois ingrat de l'information scientifique, avoir une communauté toujours ouverte, un *templum serenum* qui serait en grand pour le monde savant, ce que déjà nous réalisons, mes chers collègues, depuis quelque huit ans dans des proportions plus modestes. Vous savez que déjà nous ne faisons guère de différence entre *invités* et *adhérents* : ces notions sont pour nous rigoureusement réductibles. Nous inviterons donc le plus grand nombre possible, en France et hors de France, ou plutôt nous préviendrons ces invités que du jour où ils viendront ici ils cesseront d'être des invités, ils seront chez eux.

Modalités de fonctionnement de cette κοινωνία ? Temps où elle aura chance de se trouver réunie toute ou à peu près toute ? Nous n'en

Digitized by Google

sommes pas encore à élaborer un règlement intérieur. Une minutieuse prudence est nécessaire quant à la mise en train ; elle ne doit pas nous empêcher cependant de croire que des réalisations immédiates seraient promises à une coopération ainsi étendue. Certaines entreprises que nous avons amorcées semblent avoir été abandonnées : le vocabulaire d'histoire des religions (le *Centre de synthèse historique* en utilisera, j'espère, certains détails), les « Questions » dont notre excellent collègue Mayer Lambert, actuellement retenu loin de nous par une grave maladie, avait naguère fait accepter le très intéressant principe, tout cela peut et doit être remis sur le chantier, élaboré avec des forces accrues, réalisé internationalement. Notre Société a maintenant assez de vitalité pour prendre l'initiative de cet appel, si étendu qu'il doive être. Songeons aussi qu'elle travaille en collaboration avec les centres déjà existant d'études supérieures, l'Ecole des Hautes Etudes, l'Ecole du Louvre, des Langues orientales, la Faculté des Lettres, que demain elle peut servir d'organe d'expansion, de diffusion, de ministère des relations extérieures à l'institut qui sans doute un jour se formera pour grouper les effectifs et systématiser les efforts de l'enseignement de l'histoire des religions à Paris.

Ce que je viens de dire n'est qu'un projet, pas même : une suggestion, mais sur cette suggestion je serais heureux qu'on voulût bien revenir, réfléchir, se concerter. Une initiative de ce genre ne peut se prendre à la légère ; l'organisme auquel elle donnerait vie ne saurait être complet en un jour. Au surplus, si elle réussissait, l'honneur tout entier en reviendrait à notre chère Société. Et si elle échouait, que la honte n'en couvre jamais que votre chimérique secrétaire général ».

M. *Gaudefroy-Demombynes* fait une communication sur les *origines de l'Islam d'après un livre récent.*

MM. Dussaud, Lods et Sidersky présentent quelques observations.

M. *R. Eisler* fait une communication sur le *signalement dans les « litterae formatae » et le portrait écrit de S. Paul.*

MM. Dujardin et Couchoud présentent quelques remarques.

Le secrétaire général proclame les résultats des élections du Bureau pour 1928 et des membres du Comité élus en remplacement des membres sortants : Président pour l'exercice 1928 : M. *Ch. Guignebert* ; Vice-présidents : MM. *A. Moret* et M. *Goguel* ; Secrétaire général : M. *P. Alphandéry* ; Trésorier : M. *Fr. Macler* ; Secrétaire des séances : *M. A. Alba* ; Membres du Comité : MM. *Alphandéry, M. Croiset, Fr. Cumont, G. Ferrand, M. Gaudefroy-Demombynes, Ch. Guignebert, M. Mauss, A. Meillet, H. Omont, P. Sabatier, J. Toutain*, réélus.

La séance est levée à six heures trois quarts.

Digitized by Google

Séance du 28 janvier 1928.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Ch. Guignebert préside.

Présents : Mmes Massoul, Mélon, Sartiaux, Trêve ; Mlles d'Asbeck, Brunot ; MM. Guignebert, Alba, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, L. Cahen, Carcopino, De Faye, Delaroque, Dujardin, Dussaud, Eisler, Eustratiadès, Gaudefroy-Demombynes, Giran, Girard, Goblet, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Matisse, Michaut, Moncel, Pernot, Pottier, Th. Reinach, Roman, Sartiaux, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général adresse les félicitations de la Société à MM. Maurice Croiset, promu Grand-Croix de la Légion d'honneur, et W. Marçais nommé chevalier de la Légion d'honneur.

Le Président indique le sens dans lequel il aimerait orienter l'activité de la Société dans l'année qui vient.

M. Couchoud, ne pouvant assister à la séance, sa communication sur l'*Epitre à Philémon* est remise à une date ultérieure.

La parole est donnée à M. *H. Pernot* pour la lecture d'une communication sur *l'état présent de la question des Evangiles.*

Mlle *Brunot,* MM. *Th. Reinach, Goguel, Guignebert* et *Eisler* présentent quelques observations.

La séance est levée à six heures trois quarts.

Séance du 25 février 1928.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Guignebert préside.

Présents : Mme Massoul ; Mlles d'Asbeck, Brunot ; MM. Guignebert, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Berl, A. Cahen, Couchoud, De Faye, Dussaud, Eisler, Girard, Goguel, Kindsberg, Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Nagrodzky, Pottier, Serouya, Sidersky, Stahl, Valette.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

M. *P. L. Couchoud* présente une communication sur le style rythmé dans l'*Epitre de St Paul à Philémon, à propos des théories du P. Jousse.* M. P. L. Couchoud propose du texte de l'Epitre à Philémon la reconstitution ci-dessous :

L'épître se divise en huit strophes, de huit lignes chacune.

Les mots imprimés en caractères gras sont unis entre eux, dans la strophe même ou d'une strophe à une autre, par répétition, antithèse, gradation ou paronomase.

Digitized by Google

I

Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ
καὶ Τιμόθεος ὁ **ἀδελφός**
Φιλήμονι τῷ **ἀγαπητῷ** καὶ **συνεργῷ** ἡμῶν
καὶ Ἀπφίᾳ τῇ **ἀδελφῇ**
καὶ Ἀρχίππῳ τῷ **συστρατιώτῃ** ἡμῶν
καὶ τῇ κατ' οἶκον σου ἐκκλησίᾳ ·
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ **θεοῦ**
πατρὸς ἡμῶν καὶ **κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.**

II

εὐχαριστῶ τῷ **θεῷ** μου **πάντοτε**
μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν **προσευχῶν** μου
ἀκούων σου τὴν **ἀγάπην** καὶ τὴν **πίστιν** ἣν ἔχεις
πρὸς τὸν **κύριόν Ἰησοῦν** καὶ εἰς **πάντας** τοὺς **ἁγίους**
ὅπως ἡ **κοινωνία** τῆς **πιστεώς** σου **ἐνεργὴς** γένηται
ἐν ἐπιγνώσει **παντὸς ἀγαθοῦ** τοῦ ἐν ὑμῖν **εἰς Χριστόν** ·
χαρὰν γὰρ **πολλὴν ἔσχον** καὶ **παράκλησιν** ἐπὶ τῇ **ἀγάπῃ** σου
ὅτι τὰ **σπλάγχνα** τῶν **ἁγίων ἀναπέπαυται** διὰ σοῦ **ἀδελφέ.**

III

διὸ **πολλὴν ἐν Χριστῷ** παρρησίαν **ἔχων ἐπιτάσσειν** σοι τὸ ἀνῆκον
διὰ τὴν **ἀγάπην** μᾶλλον **παρακαλῶ**
τοιοῦτος ὢν ὡς **Παῦλος**
πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ **δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ** ·
παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ **τέκνου**
ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς **δεσμοῖς**
Ὀνήσιμον τὸν **ποτέ σοι ἄχρηστον**
νυνὶ δὲ **καὶ** σοὶ **καὶ** ἐμοὶ **εὔχρηστον** ·

IV

ὃν ἀνέπεμψά σοι αὐτόν
τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ **σπλάγχνα** ·
ὃν ἐγὼ **ἐβουλόμην** πρὸς ἐμαυτὸν **κατέχειν**
ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ
ἐν τοῖς **δεσμοῖς** τοῦ εὐαγγελίου ·
χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν **ἠθέλησα** ποιῆσαι
ἵνα μὴ ὡς **κατὰ ἀνάγκην** τὸ **ἀγαθόν** σου ᾖ
ἀλλὰ **κατὰ ἑκούσιον.**

Digitized by Google

V

τάχα γὰρ διὰ τοῦτο **ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν**
ἵνα **αἰώνιον** αὐτὸν **ἀπέχῃς**
οὐκέτι **ὡς δοῦλον**
ἀλλ' **ὑπὲρ δοῦλον** ·
ἀδελφὸν ἀγαπητόν
μάλιστα ἐμοί
πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί
καὶ **ἐν σαρκὶ** καὶ **ἐν κυρίῳ.**

VI

εἰ οὖν **με** ἔχεις **κοινωνόν**
προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς **ἐμέ** ·
εἰ δέ τι **ἠδίκησέν** σε **ἢ ὀφείλει**
τοῦτο **ἐμοὶ ἐλλόγα** ·
ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί
ἐγὼ ἀποτίσω ·
ἵνα μὴ **λέγω** σοι
ὅτι καὶ **σεαυτόν** μοι **προσοφείλεις.**

VII

ναί **ἀδελφέ**
ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ ·
ἀνάπαυσόν μου τὰ **σπλάγχνα ἐν Χριστῷ** ·
πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου **ἔγραψα** σοι
εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ **λέγω** ποιήσεις ·
ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν ·
ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν **προσευχῶν** ὑμῶν
χαρισθήσομαι ὑμῖν.

VIII

ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς
ὁ **συναιχμάλωτός** μου **ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ**
Μάρκος, Ἀρίσταρχος,
Δημᾶς, Λουκᾶς,
οἱ **συνεργοί** μου ·
ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν ·
ἀμήν.

Digitized by Google

MM. *Guignebert*, *Goguel* et *Sidersky* présentent quelques observations. La séance est levée à six heures et demie.

Séance du 24 mars 1928.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Guignebert préside :

Présents : Mmes Carette, Massoul, Mélon, Renan, Sartiaux, J. Trêve ; MM. Guignebert, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, De Faye, Delarocque, Dussaud, Eisler, Girard, Goguel, Lods, Matisse, Nagrodzky, Théodore Reinach, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général salue la mémoire de M. Paul Sabatier, membre de la Société, récemment décédé, et lit une courte notice sur la vie et l'œuvre de ce grand historien du christianisme médiéval.

Le président ajoute différents souvenirs personnels sur M. P. Sabatier.

M. *Macler*, souffrant, se trouvant dans l'impossibilité d'apporter sa communication, le président donne la parole à M. *Eisler* qui présente une étude sur des *Textes inédits relatifs à Jésus et à Jean Baptiste dans le Josipon*.

MM. *Sidersky*, *Théodore Reinach* et *Guignebert* présentent différentes observations. La séance est levée à six heures trois quarts.

Séance du 17 avril 1928.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. M. Goguel préside.

Présents : Mmes Carette, Dussaud, Massoul, Mélon ; Mlle Rutten ; M. Ch. Guignebert, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, A. Cahen, Causse, De Faye, Dujardin, Dussaud, Goguel, Koyré, Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Nagrodzki, Péreire, Pottier, Sartiaux, Serouya, Valette.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général présente à l'Assemblée l'ouvrage de M. Emmanuel Aegerter sur *Joachim de Flore et l'Evangile éternel*, paru dans la collection *Textes et documents du Christianisme*, publiée par le Dr P.-L. Couchoud.

M. *Causse* lit une communication sur la *Diaspora juive d'Egypte et l'Origine de la littérature de sagesse*. Cette communication sera publiée dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*.

MM. *Lods* et *Guignebert* présentent quelques observations.

La séance est levée à six heures et demie.

Digitized by Google

Séance du 26 mai 1928.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Goguel préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Carette, Massoul, Mélon ; MM. Goguel, Alba, Alphandéry, A. Cahen, Couchoud, De Faye, Eisler, Girard, Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Nagrodzky, De Pulligny, Serouya, Sidersky, Valette, Vienot, Westphal.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général informe la Société de la haute récompense que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient d'attribuer à deux des membres de la Société Ernest Renan, MM. Loisy et Carcopino qui viennent de recevoir chacun une part du Prix Lefèbvre-Deumier. Le secrétaire général leur adresse au nom de la Société de chaleureuses félicitations.

M. *F. Macler* lit une communication accompagnée de nombreuses projections sur des *Documents d'iconographie daniélique*. MM. *Lods*, *Eisler* et *A. Lambert* présentent quelques observations.

M. *Sidersky* fait une communication, dont le texte suit, sur le *Sacrifice pascal des Samaritains* :

La petite communauté Samaritaine de Naplouse (*Palestine*) comptant environ 150 personnes, représente les débris d'un peuple ancien, jadis puissant et turbulent, dont l'origine remonte aux temps bibliques.

Lorsqu'en 722 avant J.-C. le roi assyrien Sargon eût pris Samarie après un siège de trois ans, en emmenant Israël captif en Assyrie (*II Rois*, XVII, 6), il avait transporté en Samarie des populations tirées de la Babylonie, avec lesquelles se sont amalgamés les anciens habitants restés dans le pays au moment de la déportation. A la suite d'une invasion de fauves, le roi d'Assyrie leur envoya l'un des prêtres exilés, pour leur appprendre la manière de servir le Dieu du pays. Ainsi s'établit en Samarie un culte mixte, où Iahve était adoré en même temps que diverses divinités païennes (*Ibidem*, XVII, 28-33).

Au cinquième siècle avant J. C., après le retour des captifs de Juda, les Samaritaines prétendirent faire partie intégrante de la nationalité israélite et de la communauté religieuse, et ils demandèrent à être admis à participer aux travaux de la reconstruction du Temple (*Esdras*, IV, 2), en appuyant leur prétention sur le culte qu'ils rendaient au vrai Dieu et sur les sacrifices qu'ils lui offraient. Econduits par les autorités juives qui les considéraient comme *les ennemis de*

Digitized by Google

Juda et Benjamin (*Ibidem*, IV, 1), ils se construisirent un Temple sur le mont Garizim, consacré jadis par les bénédictions mosaïques (*Deutéronôme*, XVII, 12), et dont le grand-prêtre Menassé, gendre de Sannebalat, Gouverneur de Samarie, leur apporta la Pentateuque en écriture hébraïque archaïque, dans le texte duquel il introduisit des amendements pour justifier le nouveau culte schismatique.

Nous connaissons ce Pentateuque dont une copie achetée en 1916 par Pietro del Valle, conservée à la Bibliothèque Nationale, a servi de base pour sa reproduction dans les grandes Bibles Polyglottes Le Jay et Walton.

En 128 avant J.-C. le roi Macchabéen Jean Hyrcan conquit Sichem, subjuga les Samaritaines et détruisit leur temple sur le mont Garizim, dont l'existence avait duré deux siècles, selon le témoignage de Flavius Joseph (*Antiquités Judaïques*, XIII, 9 ; *Guerres des Juifs*, 1, 2). Ce sanctuaire n'a jamais été restauré depuis ; mais au milieu de ses ruines on érigea un autel sur lequel les Samaritaines ont offert des sacrifices jusque dans ces derniers temps, et le mont Garizim a toujours été considéré par eux comme le seul endroit au monde que Dieu s'est choisi pour être honoré d'un culte publique.

On se souvient de « *la Samaritaine qui vint pour puiser de l'eau « et Jésus lui dit : Donne moi à boire. La femme lui répondit : « Seigneur, je vois que tu es un prophète. Nos pères ont adoré sur « cette montagne* (*Garizim*), *et vous dites, vous, que le lieu où il « faut adorer est à Jérusalem* » (*Jean*, IV, 7, 19 et 20) ». L'évangéliste rapporte que Jésus séjourna deux jours entiers à Sichem, et qu'un grand nombre d'habitants se convertirent et crurent en lui en entendant ses discours.

Vers la fin du règne de l'empereur Zénon, en 490, les Samaritains de Sichem se soulevèrent contre les chrétiens, tombèrent sur eux le jour de la Pentecôte, en firent un grand carnage et détruisirent leurs églises. Ils furent promptement chatiés par les troupes de l'empereur qui les chassèrent de Sichem. Un peu plus tard, sous l'empereur Justinien (en 529), les Samaritains se soulevèrent de nouveau, mais ils furent traités avec une extrême rigueur ; leur turbulence explique la sévérité des décrets des empereurs qu'on lit dans le code romain contre cette acte.

Digitized by Google

Après la célèbre bataille de Tibériade et la défaite de Guy de Lusignan par Saladin (en 1187), Naplouse fut livrée au pillage des soldats musulmans victorieux. Depuis cette époque, les Samaritains se sont maintenus à Sichem, mais en très petit nombre de familles, haïs et souvent persécutés par les émirs arabes et par les Turcs.

Vers la fin du seizième siècle le Grand-prêtre de Sichem répondant à une lettre du célèbre Scaliger qui lui avait posé plusieurs questions touchant la croyance des Samaritains, lui envoya une réponse qui ne parvint jamais à ce savant, mais dont le père Morin (de l'Oratoire) publia la traduction longtemps après la mort du destinateur. Depuis, une correspondance s'établit, à diverses époques, entre les orientalistes européens et les Samaritains de Naplouse. Toutes ces lettres ont été traduites, publiées et commentées par Eichhorn dans son « *Repertorium* » (Tome IX et XIII) et par Silvestre de Sacy dans « *Notices et Extraits des Manuscrits* » (Tome XII). Nous avons maintenant une importante littérature concernant les Samaritains, leur histoire, leurs croyances et leurs coutumes.

La religion des Samaritains diffère dans bien des points de celle des Juifs, par le fait que les premiers ne reconnaissent comme sacrés que les seuls livres de Moïse, ignorant les prophètes, les hagiographes et la littérature post-biblique des Juifs.

D'autre part, tandis que ces derniers, depuis tant de siècles dispersés dans le monde entier, avaient fini par adapter leurs pratiques religieuses aux différents milieux environnants. Les Samaritains, étant toujours demeurés dans le pays de leurs ancêtres, vivant parmi les peuples sémitiques apparentés aux Hébreux, avaient pu transmettre, d'une génération à l'autre, quelques vestiges de l'antique communauté d'Israël dans leur pureté.

Un exemple typique de la survivance de quelques antiques cérémonies religieuses est leur célébration annuelle, sur le mont Garizim, du sacrifice pascal, conformément aux prescriptions mosaïques (Exode, XII, 3-11).

La curiosité de ce sacrifice sanglant y amène parfois des visiteurs européens que les Samaritains autorisent à assister à la fête et en prendre même des photographies.

Quelques-uns de ces visiteurs en ont donné d'intéressantes descrip-

Digitized by Google

tions, notamment : MM. Petermann (1), Grove (2), E. T. Rogers (3), Stanley (4), Mills (5), Wilson (6), Warren (7), Macewen (8), Trumbull (9), Curtiss (10), Thomson (11), Stafford (12), Moulton (13) et John D. Whiting (14), Pierre Loti en a parlé également dans son livre « La Galilée ». C'est à ces différentes sources que nous avons puisé l'ensemble des renseignements qui vont suivre.

Quelques jours avant la fête de Pâque le Ghetto Samaritain offre l'aspect d'une fiévreuse activité. Des ânes et des mulets sont chargés de tentes et des objets nécessaires, parce que tout le monde, jeunes et vieux, gens bien portants et personnes malades quittent leurs demeures pour faire un pélerinage du mont Garizim, conformément à la prescription mosaïque : « *Tu ne pourras point sacrifier ta Paque dans l'une quelconque des villes que l'Eternel, ton Dieu te donne pour demeure ; mais c'est dans le lieu que choisira l'Eternel, ton Dieu, pour y faire résider son nom, que tu sacrifieras la Pâque, le soir, au coucher du soleil, à l'anniversaire de ta sortie d'Egypte* » (*Deuteronome*, XVI, 5, 6).

Le trajet depuis Nablouse jusqu'au sommet du mont Garizim dure environ une heure, tant à pied qu'en voiture. La vue y est fort belle, avec la jolie vallée verdoyante entre les deux hautes montagnes : Ebal et Garizim.

Il arrive souvent qu'on transporte dans son lit une personne gravement malade, et il n'est pas rare qu'une femme enceinte accouche son enfant au cours du trajet vers le mont Garizim.

(1) J.-H. Petermann, *Reisen im Orient*, I, 1860, p. 233.
(2) G. Grove, dans F. Galton, *Vacations Touristes*, 1862, p. 336.
(3) Miss E.-T. Rogers, *Domestic Life in Palestine*, 1862.
(4) A.-P. Stanley, *The Jewish Church*, I, 1862, Appendice.
(5) J. Mills, *Three Months Residence at Nablus*, London, 1864.
(6) C.-W. Wilson, *Palestine Exploration Fund Q. S.*, 1873, p. 66.
(7) C. Warren, *Underground Jérusalem*, 1876, chapitre x.
(8) Macewen, *Good Words*, 1894, p. 50.
(9) H.-C. Trumbull, *Oriental Social Life*, 1894, p. 371.
(10) S.-I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-Day*, 1902, app. F.
(11) J.-E.-H. Thomson, *Palestine Exploration Fund Q. S.* 1902, p. 82.
(12) R.-G. Stafford, *Palestine Exploration Fund, Q. S.*, 1903, p. 90.
(13) W.-J. Moulton, *Journal of Biblical Literature*, 1903, p. 187.
Idem, *Zeitschrifft des Deutschen Palästina Vereins*, 1904, p. 194.
(14) John D. Whiting, *The National Geographic Magazine*, 1920, pp. 1-46.

Digitized by Google

Un vaste quadrilataire est tracé sur le plateau de la montagne sacrée pour y installer le camp israélite. Une quarantaine de tentes y est disposée en deux rangs, dont la première à l'est, constitue la Synagogue. Au nord, on a construit un autel de terre, avec des tranchées tout autour, et deux énormes chaudières en cuivre y sont placées, pour y préparer de l'eau bouillante. Un peu plus loin se trouve le Tanour, four dans lequel on rotira les agneaux destinés au sacrifice rituel, ainsi que le bois et les fagots servant de combustibles.

Ce four est constitué d'une fosse ronde d'un mètre de diamètre, ayant une profondeur de trois mètres, garnie de pierres.

Les agneaux sacrifiés, au nombre de sept, y sont placés la tête en bas, suspendus par des broches en chêne qui les transpercent, ces derniers maintenus par une claie en bois recouvrant la fosse. Le four est d'abord porté à une température très élevée par le feu ardent qu'on y entretient. Après l'introduction des agneaux on bouche l'orifice du four avec une pierre sur laquelle on place une couche de terre, de manière à ce qu'il n'en sort plus de fumée, ni vapeur.

Au bout de trois heures, on découvre l'orifice du four et l'on retire les broches tenant les agneaux rotis, dont l'extérieur est noir comme du charbon, et on les débite dans des grandes terrines, pour la consommation rituelle.

Au centre du plateau du Garizim se trouve un roc que les Samaritains appèlent « *Kuds el Akdas* », le « Saint des Saints » de leur temple détruit par Jean Hyrcan. On n'approche cet endroit qu'à l'occasion des grandes Solénités, et avec les pieds nus seulement. C'était jadis le pendant du Mont Moriah, sur lequel était édifié le Temple rival de Jérusalem.

Voici maintenant quelques détails sur la cérémonie annuelle du sacrifice pascal, qu'on commence à célébrer au coucher du soleil du 14e jour du mois de Nisan, soit au soir de la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps.

Rappelons que les Samaritains sont revêtus pour la cérémonie de vêtements blancs, et que leur attitude durant la prière rappelle la posture des Musulmans dans la mosquée.

Avant toute prière, chaque Samaritain procède aux ablutions prescrites, en se lavant successivement trois fois les mains, la bouche,

Digitized by Google

le nez, la figure ; les oreilles et les pieds ; après quoi il se recouvre de son manteau de prière, portant certaines rayures et dessins.

Le Grand-prêtre habillé d'un manteau couleur vert pâle, ouvre la marche, suivi de deux jeunes prêtres et de tous les membres de la communauté, tout le monde se prosternant par terre, la face tournée vers le Saint des Saints. Le service commence par la récitation d'une prière qui fut composée, il y a sept siècles, par le prêtre *Hassan el Suri*. En la récitant à l'unisson, les Samaritains sont à genoux et les enfants se tenant près leurs parents, répétant avec ferveur chaque mot, sans se soucier de ce qui se passe autour d'eux.

La prière est terminée par le mot « *Amen* » prononcé à l'unisson. Chacun fait ensuite une prière à voix basse, en répétant les cinq articles de foi : Croyance en Dieu, en Moïse, le Pentateuque, le Mont Garizim et le Jour de Jugement.

En même temps que commence la prière on ramène dans une certaine enceinte les agneaux destinés au sacrifice.

Chaque prière est précédée par l'histoire de la création, suivie d'un hymne à la gloire de Jahwe, chantée par la jeunesse. On lit ensuite, dans le Pentateuque, 21 passages où sont mentionnés les noms des patriarches : Abraham, Isaac et Jacob, et, chaque fois qu'ils prononcent le nom de Dieu, ils s'inclinent en manière de révérence. Le Grand-prêtre, tournant ses yeux vers le soleil couchant, récite alors les premiers douze versets du chapitre XII de l'Exode, contenant les premiers commandements concernant l'observation du sacrifice pascal.

Sur ces entrefaites des jeunes gens ont amené les agneaux qu'ils maintiennent encerclés autour de l'autel, où se tiennent trois sacrificateurs portant de longs couteaux aiguisés comme des rasoirs.

A la lecture du passage (*Exode*, XII, 5 et 6) « *Vous aurez un agneau etc... et vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois et toute la Communauté d'Israël l'égorgera entre les deux soirs* », chacun des trois sacrificateurs tranche la gorge d'un agneau par un seul coup de lame adroitement donné. En quelques secondes tous les agneaux sont égorgés, et les vêtements blancs des personnes qui maintiennent les victimes sont aspergés de sang.

Remarquons en passant que les Samaritains s'attachent à observer

Digitized by Google

scrupuleusement le commandement « *Entre les deux soirs* » terme qu'ils interprètent comme étant le crépuscule entre le coucher du soleil et la tombée de la nuit, lequel est très court en Palestine. Cette opération est accompagnée de chants et de prières, avec une joie exubérante de la jeunesse, rappelant celle des enfants chrétiens autour de l'arbre de Noël. Un prêtre prend alors une tige en bois portant au bout un faisceau de thym sauvage, avec lequel il agite vigoureusement le sang des victimes recueilli dans un bassin, et il en touche le linteau et les deux poteaux de la porte de chaque tente du camps, conformément aux prescriptions bibliques (*Exode*, XII, 7 et 13). Les Samaritains estiment que l'hysope mentionné dans ce texte désigne le thym sauvage lequel empêche la coagulation du sang.

Pendant ces opérations des jeunes gens apportent des plateaux chargés d'herbes amères poussant sur le garizim, qu'ils roulent dans des feuilles minces de pain azymes, car il est dit que le sacrifice pascal doit être mangé avec des pains azymes et des herbes amères. Ces pains azymes sont semblables à ceux dont les Juifs font usage à leur tour. En même temps on arrose les victimes avec de l'eau bouillante afin de les tondre et mettre leur peau à nu, sans l'écorcher. Après l'inspection rituelle de l'intérieur de l'agneau, on en enlève la graisse, les nervures, etc..., qu'on fera consummer par le feu ; on introduit du sel dans la chair en y faisant des profondes entailles, et l'on transperce chaque agneau avec une broche en chêne, la tête vers le bas, arrêtée par des crans introduits dans le bas de la tige ; on le porte ensuite au four pour y être rôti.

Après la fermeture du four, on continue l'office par la prière du soir suivie de la récitation de certaines liturgies samaritaines, dont *M. Cowley*, le savant bibliothécaire de la Bodeléène, a publié un important recueil.

Vers minuit on procède à l'ouverture du four, opération accompagnée de beaucoup de bruit. On retire une à une chaque broche portant un agneau rôti, dont on enlève la viande, morceau par morceau, qu'on place dans des vastes récipients en cuivre et qu'on porte dans les tentes où se réunissent les familles. Deux hommes demeurent auprès du four, qu'on rallume à nouveau pour y brûler tous les résidus, ainsi que les os détachés avec soin, afin de ne pas les casser. (Exode, XII, 46).

Digitized by Google

Les Samaritains mangent l'agneau Pascal sans couteaux ni fourchettes, se tenant debout, les reins ceints, les souliers aux pieds et le bâton à la main, et ils le mangent en hâte, avec des pains azymes et des herbes amères (Exode XII-8 et 11). Même les malades doivent manger l'agneau Pascal et l'on fait toucher avec un morceau de cette chair les lèvres des bébés nourris au sein.

Tout le repas est accompli en quelques minutes, suivi d'une courte prière.

Tous les résidus et ossements sont ramassés et brûlés au four, et tout est lavé et purifié avec de l'eau bouillante provenant des grandes chaudières.

Maintenant tout le monde va se reposer durant quelques heures, et l'on se réunit au lever du soleil pour célébrer par des prières le premier jour de la fête du pain sans levain.

Voilà donc la curieuse survivance d'un sacrifice sanglant, rite conservé soigneusement par une petite communauté formant les vestiges d'un peuple dont l'origine remonte à l'antiquité biblique.

MM. *Couchoud*, *Eisler* et *Lods* présentent quelques observations.

La séance est levée à six heures et demie.

Séance du 16 juin 1928.

La séance est ouverte à quatre heures et demie. M. Guignebert préside.

Présents : Mmes Dussaud, Mélon, J. Trêve ; Mlle d'Asbeck ; MM. Guignebert, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, A. Cahen, Carcopino, Couchoud, De Faye, Delarocque, Dujardin, Dussaud, Eisler, Goguel, Kindberg, Lebègue, Macler, Michaux, Minorsky, Moncel, Neveux, Picard, Serouya, Sidersky, Stahl, Toutain, Valette.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

M. *Carcopino* fait une communication sur le *Culte des Cereres* et *les Numides*. Cette étude sera publiée dans la *Revue historique*.

MM. *Picard*, *Eisler* et *Toutain* présentent quelques observations.

M. *Minorsky* donne lecture d'une étude sur la *place des Toumaris parmi les sectes mystiques de la Perse contemporaine*, à propos d'une communication faite à la Société Ernest Renan par M. *F. Macler* (séance du 26 mai 1926).

MM. *Guignebert* et *Eisler* présentent des observations.

La séance est levée à six heures trois quarts.

Digitized by Google

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Dans la séance du 10 août 1928 de l'Académie des Inscriptions, M. Franz Cumont a étudié *Une représentation du dieu Alexandrin du temps*, relief provenant de la collection du comte Joseph Primoli sans qu'on sache exactement s'il fut trouvé à Rome ou dans la campagne romaine.

« Sur un fond plan, décrit le savant historien des religions, se détachent deux figures parallèles. A gauche, un homme robuste est debout, les pieds presque joints, entièrement nu, sauf les hanches que ceint un large pagne. Ce pagne se croisant par devant, avec une pièce rectangulaire tombant dans une échancrure, permet de reconnaître immédiatement dans ce personnage quelque dieu de l'Egypte... La tête de notre personnage a disparu, mais deux rectangles dont il subsiste des restes au-dessus des épaules paraissent être l'extrémité d'un *klaft*, coiffure égyptienne... » Le caractère égyptisant du bas-relief est encore attesté par la croix ansée tenue par chaque main. « Enfin, un serpent bicéphale entoure les jambes de cette déité exotique et, passant derrière le dos, vient lui poser ses deux têtes sur les épaules. »

A ce dieu est associé une déesse également debout, revêtue du manteau à franges qui caractérise Isis. Toutefois, l'absence du voile et du « nœud isiaque » témoigne qu'il ne s'agit pas de la déesse elle-même.

M. Cumont trouve l'explication du bas-relief dans la présence du serpent qui, ordinairement, encercle de ses anneaux le dieu mithriaque du Temps infini, le Zervan Akarana des mazdéens, « cause première que la théologie des mystères persiques plaçait à l'origine des choses. » On est en présence ici de l'Eon d'Alexandrie dont le culte fut introduit en Italie en même temps que celui d'Isis et de Sérapis.

— Au moment où, fort justement d'ailleurs, on s'attache à rapprocher la littérature sapientiale d'Israël des écrits égyptiens, notamment des Maximes d'Amenemope, il ne sera pas inutile de lire dans la publication qu'en donnera prochainement l'abbé de Genouillac les hymnes sumériens en l'honneur des rois d'Isis que conserve le Louvre. Ces textes nous reportent à la seconde moitié du troisième millénaire avant notre ère. « Le style en est noble (cf. *C. R. Acad.*, 1928, p. 319) et montre un idéal moral très élevé. Tel hymne est un portrait du roi parfait. A la lumière de ces textes, les écrits des prophètes d'Israël et des livres sapientiaux nous apparaissent moins isolés dans l'histoire. »

— Parmi les mémoires envoyés à l'Académie des Inscriptions par les membres de l'Ecole française de Rome, il en est un qui intéresse particulièrement nos études, celui de M. Gagé, intitulé : *Recherches sur le culte et le temple d'Apollon à Rome sous Auguste*. M. Paul Fournier en a donné un résumé (*C.-R. Acad.*, 1928, p. 161) : M. Gagé « écarte peut-être avec quelque témérité, la vieille tradition

Digitized by Google

des livres sibyllins, venus de l'Italie grecque au temps de Tarquin l'Ancien. Il croit à l'existence d'un antique Apollon italiote, dieu chtonien et guérisseur ; il le distingue de l'Apollon solaire, celui-ci d'origine hellénique, qui ne sera admis à Rome qu'au temps de la IIe guerre punique, lors de l'établissement des jeux apollinaires. »

R. D.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-DIX-HUITIÈME

Articles de fond

Pages.

L. Barbedette : *Malebranche. L'homme.* 23

Marcel Cohen : *Sur les sirènes en Abyssinie (avec une contribution de Roger Chambard).* 94

G. Contenau : *Les tombes royales d'Our et l'histoire des religions.* 41

M. Goguel : *Un nouveau témoignage non-chrétien sur la tradition évangélique.* 1

A. Haggerty Krappe : *La vision de Balthassar.* 78

Fr. Macler : *A propos du Josèphe arménien.* 13

Ch. Picard : Πότνια « Ἀνδρῶν τε θεων τε ». 60

L. Robert : *Isis Eleuthera.* 56

H. Seyrig : *Statuette d'un dieu anatolien.* 87

Revue des Livres.

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Albeck (*Ch.*). Untersuchungen über die Redaktion der Mischna (*M. Ginsburger*). 115

Albeck (*Ch.*). Untersuchungen über die halakischen Midraschim (*M. Ginsburger*). 115

Baer (*Fr.*). Die Juden im christlichen Spanien (*M. Ginsburger*). 140

Cadbury (*H. J.*). The Making of Luke-Acts (*M. Goguel*). . 116

Digitized by Google

Christensen (*A.*). Critical Studies in the Rubâiyât of Umar-i-Khayyâm (*H. Massé*). 128
A. Drews. Das Markus Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu (*Pr. Alfaric*). 133
Lammens (*H.*). L'Arabie Occidentale avant l'hégire (*R. Dussaud*). 125
Moulton (*J. H.*) *et Milligan* (*G.*). The Vocabulary of the Greek Testament (*P.-L. Couchoud*). 134
Odeberg (*H.*). 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch (*P.-L. Couchoud*). 134
Salet (*P.*). Omar Khayyam (*H. Massé*). 128
Sanders (*H.-A.*) et *Schmidt* (*C.*). The Minor Prophets in the Feer Collection (*Ad. Lods*). 111
Saurat (*D.*). Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre (*A. Koyré*). 153
Syria (*L. Delaporte*). 108
Travers Herford (*R.*). Die Pharisäer (*M. Ginsburger*). . 140

II. *Notices bibliographiques.*

Aešcoly-Weintraub (*A. Z.*). Le Hassidisme (*P. Alphandéry*). 170
Bacot (*J.*). Les slokas grammaticaux de Thonmi Sambhota (*P. Masson-Oursel*). 155
Behm (*J.*). Die Mandäische Religion und das Christentum (*M. Ginsburger*). 157
Bugiel (*V.*). Les grands poètes polonais (*P. Alphandéry*). . 172
Christopherson (*J.*). Jephthah (*P. Alphandéry*). . . . 172
Clark (*M.*). Avant, pendant et au-delà la vie terrienne (*P. Alphandéry*). 173
Clemen (*C.*). Die Religionen der Erde (*P. Alphandéry*). . 158
Couchoud (*P. L.*). Théophile ou l'étudiant des religions (*P. Alphandéry*). 174
G. G. Coulton. Five Centuries of Religion. II (*P. Alphandéry*). 161
Couturier (*J.*). Le « Book of Common Prayer » (*P. Alphandéry*). 167

Digitized by Google

Ewans-Wentz (*W. Y.*). Tibet's Great Yogî Milarepa (*P. Masson-Oursel*). 155
Fontaine (*G.*). Pontigny abbaye cistercienne (*P. Alphandéry*). 165
Gougaud (*D. L.*). Ermites et reclus (*P. Alphandéry*). . 164
Guiraud (*J.*). L'Inquisition médiévale (*P. Alphandéry*). . 166
Hubert (*R.*). D'Holbach et ses amis (*P. Alphandéry*). . 171
Kittel (*R.*). Geschichte des Volkes Israel. III. (*M. Ginsburger*). 156
Ledos (*E. G.*). Les Croisades (*P. Alphandéry*). . . . 164
Lidzbarski. Auf rauhem Wege (*M. Ginsburger*). . . . 156
Luce (*G.*). Léon Denis, l'apôtre du spiritisme (*P. Alphandéry*). 173
Michelis di Rienzi. Les petites églises (*P. Alphandéry*). . 173
Monod (*W.*). Du protestantisme (*P. Alphandéry*). . . . 167
Newmann (*L. I.*). Jewish Influence on Christian reform movements (*P. Alphandéry*). 160
Ponnelle (*L.*) *et L. Bordet*. St Philippe Neri et la Société romaine de son temps (*P. Alphandéry*). 169
Price Mars (*Dr*). Ainsi parla l'oncle (*P. Alphandéry*). . . 175
Sartiaux (*F.*). Les civilisations anciennes de l'Asie Mineure (*P. Alphandéry*). 159
Tarner (*G. E.*). Christianity and the Church Mystical (*M. Goguel*). 158

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : Théodore Reinach, p. 176.
Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1928-1929 : p. 177.
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : p. 201.
Société Ernest Renan : p. 181.

L'imprimeur-gérant : Julien GAMON.

Digitized by Google

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte, PARIS, VIe

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE

ÉTUDES DE MYTHOLOGIE
ET DE
FOLKLORE GERMANIQUES

Un volume (14 × 25 cm.) VIII-191 pages, illustrations dans le texte..... ..... **40** fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique

SCIENCES RELIGIEUSES (Quarante-cinquième volume)

LA RELIGION DES TUPINAMBA
et ses rapports avec celle des autres tribus TUPI GUARANI
par **A. MÉTRAUX**

Un volume 17 × 26 cm., 258 pages, 8 planches hors-texte. **40** fr.

G.-M. DE LA GARENNE

LE PROBLÈME DES « FRÈRES DU SEIGNEUR »

Τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότεσον οὐκ ἦν ἐξειπεῖν.
Il n'est pas possible d'exprimer plus clairement la descendance légale.
Julius Africanus, *Lettre à Aristide.*

Un volume 12 × 19 cm., 148 pages..... ..... **15** fr.

ARCHAG TCHOBANIAN

LA ROSERAIE D'ARMÉNIE
TOME III

PAGES CHOISIES DES MEILLEURS POÈTES
DU MOYEN AGE ET DE LA PÉRIODE SUIVANTE :

Frik — Constantin d'Erzenga Hovhannès de Telgouran — Arakel de Sunik
Arakel de Baghèche — Grégoire d'Akhtamar — Hovassap de Sébaste
Stépannos — Sargavak de Berdak — Evêque Hovhannès — David de Salatzar.

VIEUX CHANTS ANONYMES

Anthologie nouvelle, illustrée de nombreuses reproductions des plus belles miniatures de manuscrits anciens.

Traduction précédée d'une introduction et accompagnée de notices.

Cet ouvrage, contenant plus de 300 pages, imprimé sur beau vélin teinté surglacé et qui, tout en constituant un tout distinct, complète les deux premiers recueils de *la Roseraie*, est illustré d'environ 230 reproductions d'œuvres d'art et notamment des plus belles miniatures et ornements marginaux tirés des manuscrits anciens.

Par la richesse et l'originalité des trésors d'art et de poésie qu'il révèle, cet ouvrage intéressera vivement tous ceux qui recherchent des beautés typiques ignorées et trouvera les mêmes succès que les précédents ouvrages de l'auteur.

Un volume (19 × 28 cm.), XIX-291 pages, 230 illustrations. **100** fr.

Déjà parus : Tome I. **Arakel de Sunik. Pages choisies**..... **40** fr
Tome II. **Poèmes**..... **80** fr.

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS, VIe

Salomon REINACH, membre de l'Institut.

CULTES, MYTHES et RELIGIONS

TOME DEUXIÈME

TROISIEME EDITION, avec additions.

Un volume 17 × 25 cm., XVIII-467 pages, 30 grav. dans le texte. . **60 fr.**

Déjà parus : TOME I . . . . . **60 fr.**
TOME III . . . . . épuisé.
TOME IV . . . . . **50 fr.**
TOME V. . . . . **50 fr.**

VIENNENT DE PARAITRE

COMMANDANT ARMAND LIPMAN

AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE

OU

LA CRITIQUE DEVANT LA TRADITION

« Moïse a reçu la Tôrâh venant du Sinaï et l'a « transmise à Josué : Josué l'a transmise aux « Anciens, les Anciens aux Prophètes et les Pro- « phètes aux membres de la grande Assemblée. »
(Michenâh. Abôth. I, 1).

Un volume (14 × 23), XII-292 pages. . . . . **20 fr.**

PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

ŒUVRES COMPLÈTES DE FLAVIUS JOSÈPHE

TRADUITES EN FRANÇAIS SOUS LA DIRECTION DE

THÉODORE REINACH

TOME QUATRIÈME

ANTIQUITÉS JUDAÏQUES, Livres XVI-XX

TRADUCTION DE

G. MATHIEU et L. HERMANN

Avec le concours de S. REINACH et J. WEILL

Un volume (17 × 25), 302 pages. . . . . **40 fr.**

DÉJA PARUS :

Tome I. **Antiquités Judaïques**, Livres I-V par J. WEILL. *épuisé.*
» II. — — — VI-X — . . . . . **40 fr.**
» III. — — — XI-XV par J. CHAMONARD. . . . **40 fr.**
» V. **Guerre des Juifs**, Livres I-III par R. HARMAND . . . . *épuisé.*
« VII. 1er fascicule : **Contre Apion**, par Léon BLUM. . . . . **20 fr.**

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BOUND

DEC 11 19[illegible]

UNIV. OF MICH.
LIBRARY

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03864 4715

Digitized by Google